

ابو علی
سینا

الاستبصار فی معرفة
الغیبات

۲



احکیم ابو علی سینا

الاستبصار فی معرفة
الغیبات

مع شرح انخواجه نصیر الدین الطوسی

والتمکات قطب الدین الرازی

تحقق کریم سیفی

مطبعة
موسسة

الاشارات والتنبیہات

حکیم ابو علی سینا

بشرح

خواجہ نصیر الدین طوسی

و

قطب الدین رازی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیہات، شرح]

الاشارات و التنبیہات / بو علی سینا؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ج ۳.

(دوره) ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6

(جلد ۱) ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1

(جلد ۲) ISBN : 964 - 8818 - 07 - x

(جلد ۳) ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه بصورت زیر نویسی.

نمایه

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷-۶۷۲. شارح. ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان: الاشارات و التنبیہات. شرح.

۱۳۸۳. ۱۸۹ / ۱

BBR ۴۱۵ / ۶

الاشارات و التنبیہات / ج ۲

حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)

مطبوعات دینی

اوّل / ۳۵۰۰

وزیری / ۴۹۰

قدس / ۱۳۸۴

شابک: ۰ - ۹۲ - ۵۹۹۰ - ۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۹۳۶۱ - ۷۷۴۲۸۴۷

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲



فهرست مطالب
«الاشارات والتنبيهات»

التمطُّ الاول

في تجوهر الاجسام ١٠

التمطُّ الثاني

في الجهات و اجسامها الاولى والثانية ٢١٤

التمطُّ الثالث

في النفس الارضيّة والسّماويّة ٣٥٠

تكملةُ التّمتط

بذكر الحركات عن النفس ٤٧٥

المجلدُ الثاني

في علمِ الطّبيّة

سبحان من اتقن كُلَّ شَيْءٍ وَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، تَبَارَكَ
اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

تعاصر عن الاحاطة بعظمته العُقُول و تحيرَ في
لطائف آياته الافكار، نحمدهُ حمداً نطلبُ به وجهه؛
ذِي الْجَلالِ وَ الْاِكْرَامِ وَ نَشْكُرُهُ شُكْرًا، نَسْتَوْجِبُ بِهِ
مَزِيدَ الْاِفْضَالِ وَ الْاِنْعَامِ وَ نُصَلِّي وَ نُسَلِّمُ، عَلَى مَنْ
ارْتِضَاهُ لَسْرَهُ وَ ارْسَلَهُ بِالْكِتَابِ الْحَكْمَةِ، اِلَى عِبَادِهِ وَ
عَلَى آلِهِ الَّذِينَ بِهِمْ تَلَأُلُوجُ الْحَقِّ وَ اَضْمَحَلُ دُجَى
الْبَاطِلِ

و بعد، فيقول: الامام الاجل، الافضل، المحقق،
الحكيم، ناصر الاسلام و المسلمين، نصير الملة و
الدين؛ ابوجعفر محمد ابن محمد بن الحسين
الطوسي - رفع الله درجته:

بسم الله الرحمن الرحيم

«هذه اشارات الى اصول و تنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له و لا ينفع باصرح منها من تعسر عليه، و التكلان على التوفيق.

و انا أعيد وصيتي و أكرّر التماسي، ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء، كل الضن، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات».

اقول: اعلم! ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني: الطبيعي و الالهي، لا تخلو ان عن اغلاق شديد و اشتباه عظيم، اذا لوهم يعارض العقل، في مأخذهما، و الباطل يشاكل الحق في مباحثهما.

و لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة و مصادم الاهواء المتقابلة، حتى لا يرجى ان يتطابق عليهما اهل زمان، و لا يكاد يتصالح عليهما نوع الانسان، و الناظر فيهما، يحتاج الى مزيد تجريد للعقل، و تمييز للذهن، و تصفية للفكر، و تدقيق للنظر، و انقطاع عن الشوائب الحسية، و انفصال عن الوسوس العادية، فان من تيسر الاستبصار فيهما، فقد فاز فوزاً عظيماً و الا فقد خسر خسراناً مubiناً لان الفائز بهما، مترق الى مراتب الحكماء المحققين، الذين هم افاضل الناس، و الخاسر بهما، نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق و لذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه ككل التحفظ، و امر بالضن به ككل الضن.

و انا اسأل الله الاصابة في البيان، و العصمة عن الخطا و الطغيان، و اشترط على نفسي أن لا أعرض لذكر ما اعتمده فيما اجدته مخالفاً لما اعتقده، فان التقرير غير الرد، و التفسير غير النقد، و الله المستعان و عليه التكلان.

النَّمطُ الأوَّلُ فى تجوهر الاجسام

اقول: قال الفاضل الشارح: التَّهْجُ الطَّرِيقُ الواضح. و النمطُ ضربٌ من البسط و اَمَّا وُسَمُ أبواب المنطق بالتَّهْجِ، و ابواب هذين العلمين بد «النَّمط» لأنَّ المنطق، علمٌ يتوصَّل منه الى سائر العلوم، فكانت ابوابه انهاجاً، و هذه مقصودةٌ بذاتها، فكانت انماطاً. و قال: الجوهرُ يطلق على الموجود، لا فى موضوع^(١) و على حقيقة الشَّيْء و ذاته و

١. قوله: «و الجوهرُ يُطلق على الموجود، لا فى موضوع»، و هيهنا اشكالٌ و هو ان يقال معنى الصَّيرورة، اَمَّا ان يعتبر فى مفهوم التَّجوهر اولاً، فان يعتبر، فيجوز ان يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا فى موضوع، و ان اعتبر، فلا يجوز ان يكون مأخوذاً من الجوهر، بمعنى الحقيقة لأنَّ الاجسام، ليست ممَّا لا يكون حقائق، فيصير حقائق. و الجواب: انه لا شكَّ ان معنى التَّجوهر، هو صيرورة الشَّيْء جوهرأ، لكن الجوهر، ان أُخذَ بمعنى الكائن لا فى موضوع، لا يُمكن ان يؤخذ التَّجوهر على انه حقيقة فى معناه، اعنى الصَّيرورة و الَّا لزم صيرورة الشَّيْء جوهرأ، بعد ما لم يكن و هو محالٌ لأنَّ اتَّصاف الشَّيْء بمفهوم لفظ الحقيقة، بعد ما لم يكن متصفاً به محال، و لا على انه مجازٌ كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام، لأنَّ هذا النَّمط، ليس فى اثبات جوهرية الاجسام، بل فى بيان ماهية الجسم، بانه مركَّبٌ من المادَّة و الصُّورة و تعنون الفصل، بما لم يكن مقصوداً فيه غير سائغ. و اما ان أُخذ الجوهر بمعنى الحقيقة، فلا يخلو اَمَّا ان يكون اخذ التَّجوهر على الحقيقة، اعنى؛ الصَّيرورة و هو غير جائز، لأنَّ صيرورة الشَّيْء، حقيقة بعد ما لم يكن محال، او على المجاز و هو تحقُّق حقيقة الجسم من المادَّة و الصُّورة و بيان ذلك، و هذا صحيح و مناسبٌ لما هو المقصود من وضع النَّمط اعنى؛ تحقُّق حقيقة الجسم الَّذى هو موضوع علم الطَّبَّيعى، فوجب الحمل عليه و

التجوهر بالمعنى الاول، صيرورة الشئ جوهرًا، وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته، فالمراد بتجوهر الاجسام، ليس هو الاول، لأنها ليست ممّا لا يكون جواهرًا فيصيرُ جواهرًا؛ بل هو الثانى فانّ المطلوب، تحقق حقيقتها؛ أى مركبة من اجزاء لا تتجزى، ام من المادّة و الصّورة؟

واعلم، انّ هذا النمط، يشتمل على مباحث^(١) بعضها طبيعيّة وبعضها فلسفيّة.

من هذا يعلم تزييف ما قيل: انّ الوجه فى هذا المقام، انّ الجسم الذى يثبت المتكلم وهو الطويل العريض العميق فى الحقيقة، هو عرض عند المصنّف والجسم الجوهرى معرّف به فاراد ان يثبت كون الاجسام، جواهرًا، م.

١. قوله «واعلم انّ هذا النمط يشتمل على مباحث»، الشيخ يتكلم اولاً فى هذا النمط فى انّ الجسم، ليس بمركّب من الاجزاء التى لا تتجزى، ثمّ فى أنّه مركّب من المادّة والصّورة، ثمّ يشرع فى بيان احوالهما وفى اثناء بيانها يثبت تناهى الابعاد.

و البحث من الاجزاء التى لا تتجزى وعن تناهى الابعاد، طبيعى وعن اثبات المادّة والصّورة الهى، فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية، وأنما خلط، لانّ المعلم الاول، حين شرع فى التّعليم بدأ بالطبيعيّات، فانّ قاعدة التّعليم، تقديم الاسهل فالاسهل، والطبيعى علم يتعلّق بالمحسوسات التى هى اقرب الينا، وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه، فقدّم الطبيعى، فلا بدّ من تحقيق ماهية المؤلفة من المادّة والصّورة، فوجب على الشيخ اثباتهما و بيان احوالهما، فأنه لو قال فى ابتداء التّعليم: أنّه هو المركّب من المادّة والصّورة وسيجيء بيانهما فى علم آخر، يكون ذلك دغدغة للمتعلم فى اوّل الامر و ذلك غير لائق بالمعلم المكمل، ثمّ لما كان اثبات المادّة والصّورة موقوفاً على نفى الجزء الذى لا يتجزى ووجب تصدير الكلام به، لانه آخر ما ينحلّ اليه المقاصد، لانّ المقصد الاول هو تحقيق الجسم، ثمّ اثبات المادّة والصّورة، ثمّ نفى الجزء الذى لا يتجزى، واما تناهى الابعاد، فهو انما يتوقّف عليه بعض احوال المادّة والصّورة، لتوقّف بيان التّلازم بينهما عليه، على ما يجيىء فلهذا اورده فى اثناء الكلام.

ثمّ ان ههنا مباحث: الاول انّ التّعليم فى العلم الطبيعى، متدرّج من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات، لما تبين فى صناعة البرهان، من أنّه لا سبيل الى معرفة امور ذوات المبادئ الابعد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الاطلاق مبادئ ومن جهة وقوعها فى التّغيير زيادة فى المبادئ، فالمبادئ اربع: المادّة والصّورة والفاعل والغاية. والزائد فيها العدم لست، اعنى به

العدم المطلق، بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون ذلك الشيء. و تفصيل ذلك مذكور في مقالة الاولى من طبيعيات الشفا و الثاني ان موضوع الطبيعى هو الجسم، لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغيير بالحركة و السكون، و مرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و يسكن بالفعل و الا لم يكن البحث عن الحركة و السكون، من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة و السكون و هذا كما يقال من ان موضوع الطب بند الانسان من حيث يتحرك و يسكن بالفعل، و الا لم يكن البحث عن الحركة و السكون، من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث يستعد للحركة و السكون و هذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح و يمرض، فليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة، حيثية الحركة و السكون.

الثالث ان مباحث المادة و الصورة مصادرات في العلم الطبيعى و مسائل للفلسفة الاولى، اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم و اجزائه، لا يكون مسئلة في ذلك العلم، لان الموضوع ما يطلب به اعراض ذاتية و ما لم يعلم وجوده استحالة ان يطلب له ثبوت شيء، و لان مسائل العلم، هي اثبات الاعراض الذاتية و اثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع و اجزائه و لو كان ثبوت الموضوع و اجزائه مسئلة من المسائل، توقف الشيء على نفسه و انه محال، و لان العمل الطبيعى، لا يبحث الا عن الاحوال الاجسام، من جهة التغيير و مباحث المادة و الصورة ليست كذلك.

فان قلت: هب ان مباحث المادة و الصورة، ليست من مباحث العلم الطبيعى، لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه، غاية ما في الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة و الصورة و اما على سائر احوالهما فلا، فنقول: العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل، كما يتوقف على العلم بالمادة و الصورة، تصوراً و تصديقاً كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما و ذلك ظاهر. و اما انها مسائل الالهى، فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود، فان البحث هناك اما عن وجود المادة و الصورة او عن تلازمها و تشخصها و لكل ذلك غنى عن المادة.

و الرابع ان نفى الجزء الذى لا يتجزى و تنهاى الابعاد، من مسائل الطبيعى، اما نفى الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء، لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى و لان تجزئة الاجزاء و عدم تجزيتها، عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء، فان الجسم عندهم متصل

و ذلك لأنَّ العَلَمَ الأوَّلَ، ابتداءً فى تعليمه بالطَّبِيعَاتِ الَّتِى هِى اقدم الاشياء بالقياس الينا، و ختم بالفلسفِيَّاتِ الَّتِى هِى اقدمها فى لا وجود، بالقياس الى نفس الامر متدرجاً فى التَّعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات، و منها الى المعقولات.

و لَمَّا كان موضوع الطَّبِيعِيَّاتِ، الجسم الطَّبِيعِىِّ المتألف من المادَّة و الصُّورة، فصارت مباحث المادَّة و الصُّورة الَّتِى يبتنى عليها العلم مُصادرات فيه، و مسائل من الفلسفة الاولى، و كانت هِى ايضاً فى الفلسفة لا باحثه عنها، مُبتنية على مسائل اخرى طَبِيعَة، كنفى الجزء الَّذِى لا يتجزى، و تناهى الابعاد.

و الشيخ اراد يبتدى، بالطَّبِيعِيَّاتِ ايضاً و لكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المُقتضية لتحير المتعلِّم، فلزمه أن يقصد الابحاث المُتعلِّقة باثبات المادَّة و الصُّورة و احوالهما اولا، و لَمَّا قصدھا، لزمه أن يبيِّن ما يُبتنى تلك الابحاث عليه

واحد لا ينقسم اِلَّا الى الاجسام، و عند المتكلِّم اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى و يكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام، على مذهب الحكماء و اَمَّا تناهى الابعاد، فلأن الابعاد المُتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطَّبِيعِية و ذلك ظاهر. لا يقال: غاية ما فى هذا الباب، انَّ التجزئة و التناهى من عوارض الجسم، لكن لا يكفى هذا، بل يجب مع ذلك، ان يبيِّن أنَّه عارض له من جهة الحركة و السُّكون، لأننا نقول: المُراد بجهة التَّغيير و الحركة، خروج المادَّة من القوَّة الى الفعل، على ما اشار اليه الشيخ، حيث قال: و نعى بالحركة ههنا، كُلَّ خروج من القوَّة الى الفعل فى مادة، فيحث الطَّبِيعِىُّ اَنما هو فى احوال يعرضُ للاجسام الطَّبِيعِية من جهة اشتمالها على المادَّة يوضع ذلك استقرائك المباحث الطَّبِيعِية بحثاً بحثاً، و البحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى و من تناهى الابعاد، احدهما البحث من تناهى الجسم و لا تناهيه فى الجسم من جهة المادَّة اَمَّا التَّناهية فيظهر ممَّا سيجىء و اَمَّا اللانهاية، فلأنه ليس عدم التَّناهية مطلقاً بل عدم التَّناهية عمَّا من شأنه ان يكون متناهياً.

فان قلت: لو كان كذلك، لكان علم الطَّبِّ و نحوه من الاجزاء الطَّبِيعِية، لا من جزئياته لأنَّها باحثة عن احوال لا يعرض الجسم الطَّبِيعِىُّ اِلَّا من جهة المادَّة و المرض، او جهة الشَّكل او غير ذلك، بخلاف علم الطَّبِّ و علم الهيئة و غيرهما فانَّهما ينظران الى الجهة الخاصَّة و هذا كما انَّ الالهى يبحث عن احوال لا يتوقَّف اِلَّا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعاً طَّبِيعِياً او رياضياً او خُلُقياً و هذ العلوم الجُزئية، يبحث عن احوال يتوقَّف على تلك الموجودات الخاصَّة، م.

من المسائل الطَّبِيعِيَّة قبلها، فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذى لا يبتنى على مسئلة تقتضى حواله أخرى، و صار هذا التَّمَط لهذا السَّبب مشتقاً على مباحث مُختلفة من العلمين.

و قبل الخوض فى المقصود، نقول: الجسم يُقال بالاشتراك على الطَّبِيعِي^(١) المعلوم

١. قوله: «الجسم يُقال بالاشتراك على الطَّبِيعِي»، الجسم مقوّل بالاشتراك على الامرين: احدهما الجسم الطَّبِيعِي و هو جوهرٌ يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان و هو الطَّوْل، و بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم و هو العرض، و بعد ثالث مقاطع لهما كذلك و هو العمق، و انما قال: يمكن ان يفرض و لم يقل: يوجد، لأنّ تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه بالفعل - كما فى الكُرّة و الاسطوانة - و ان وجدت فيه - كما فى المربع - فليست الجسميّة بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل، بل كُلّ جسمٍ يوجد، فلا شك أنّه يفرض فيه ابعاد معيّنة محدودة الى غايات و اطراف معيّنة فالجسميّة، ليست باعتبار تلك الابعاد المعيّنة المفروضة فيه بالفعل، فربما يزول و يتبدّل و يبقى الجسميّة الطَّبِيعِيَّة بعينها، انما الجسميّة و صورتها، هى الاتصال المصحح الفرص ابعاد مطلقة، لا يتبدّل اصلاً و ان تبدّلت الابعاد المعيّنة و ايراد عبارة الامكان، لأنّ مناط الجسميّة ليس فرض ابعاد الفعل حتّى يخرج الاجسام عن الجسميّة، بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل، بل مجرّد امكان الفرض و ان لم يفرض فيه اصلاً.

فقوله: يفرض فيه الابعاد الثلاث، ان اراد به ابعاد ثلاث مطلقة، فالتعريف باللام، مستدرک و اراد به الابعاد المعيّنة اختل التعريف لكونها من العرضيّات الفارقة و لهذا لا نجد هذه اللفظة فى كتاب «الشفاء» و ان استعملها فى مواضع عديدة الا منكورة. اذا عرفت هذا، فنقول: قولنا جوهرٌ كالجنس، يشتمل سائر الجواهر و قولنا: يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاث كالفصل، يخرج ما فى الجواهر. و قيل: قيد الثلاث، احترازٌ عن السطح، فأنّه يمكن ان يفرض بُعدان مُتقاطعان لا الثلاث. و يرد عليه أنّ السطح خرج بالجواهر، و يمكن ان يقال: المتكلمون ذهبوا الى أنّ الجسم مركّب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط و الخطوط من النقط و هى جواهر فيكون السطح عندهم جوهرًا و لما لم يتبيّن بعد أنّ الجسم ليس كذلك و أنّ السطح، عرض اريد الفرق بين الجسم الطَّبِيعِي و بين السطح على تقدير أنّه جوهرٌ، فاحتز عن السطح بذلك القيد، على التّنزل و ثانيهما الجسم التّعليمي و هو الكمّ المتّصل الذى له الابعاد الثلاث، فالكمّ جنسٌ يشمل المتّصل و المنفصل و يخرج بالتّصل، المنفصل و بقوله: لا الابعاد الثلاث الخط و السطح و الزّمان و

وجوده بالضرورة و هو الجوهر الذّي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى: الطول و العرض و العمق، و على التعلّيميّ و هو الكمّ المتّصل الذّي له الابعاد الثلاثة، و الرّاد هيّنا هو الاول، فأنّه موضوع العلم الطّبيعي، و قد زيّف الفاضل الشّارح حدّه المذكور^(١) بوجهين،

ليس الرّاد بالابعاد الثلاث الخطوط المفروضة المتقاطعة، كما في تعريف الجسم الطّبيعي، فإنّ التركيب، يدلّ على أنّ الجسم التعلّيمي، مشتمل على الابعاد الثلاث و لو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعلّيمي لوجدت في الطّبيعي، لأنّ التعلّيمي سار فيه، فلا يكون مفروضة في الطّبيعي و هذا خلف؛ بل الرّاد الامتدادات في الجهات الثلاث، فإنّ الجسم التعلّيمي و ان كان امتداداً واحداً سائرأ في الجهات لكنّه له باعتبار كلّ جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبار ثلاث، في جهات ثلاث و لاىّ هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله: و من علامات الطّبيعي، ان يفرض فيه ابعاد ثلاث، اعنى الخطوط المتوهّمة لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم، أنّى هي الجسم التعلّيمي الموجود فيه بالفعل، لما لازماً كما في الافلاك، او غير لازم كما في الشمعة التي يتغيّر امتداداتها و أنّما يعرف الجسم الطّبيعي بالابعاد بهذا المعنى، لأنّها هي الكميّة التي يتغيّر و تبدل مع بقاء العلميّة الطّبيعيّة و عرف الجسم التعلّيمي بها، لأنّ حقيقة تلك الكميّة السارية في الجهات الثلاث، و توضيحهُ أنّ حشوماً بين السطوح، فأنّه ينتهي في اى جهه بالسطح و لا شك أنّ الجسم الرّيع - مثلاً - قد اشتمل عليه سطوح ستّة هي نهايات الجسم التعلّيمي، فيكون الجسم التعلّيمي ما بينها و هو كميّة حالة بالجسم التعلّيمي متناهية بالسطوح حتّى أنّ الموجود فيما بين السطوح امران، احدهما الجسم الطّبيعي و ثانيهما الكميّة القائمة السارية فيه، فتأمّل ذلك فأنّه لا يزيد على هذا التّقرير، م.

١. قوله: «و قد زيّف الفاضل الشّارح حدّه المذكور»، اعلم أنّ اعتراض الامام، أنّما يردّ لو كان ذلك التعريف حدّاً للجسم الطّبيعي، لكن الشيخ، قال في الاهيات الشّفاء: المشهور فيما بين القوم، ان الجسم، هو الطّويل الرّيع العميق، و ليس معناه أنّ الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلاث بل بالفعل، بل معنى هذه الرّسم للجسم، أنّه هو الجوهر الذّي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاث متقاطعة. هذه عبارته و لا شك أنّ معنى الرّسم لا يكون حدّاً، ثمّ أنّ الذّي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاث، اعمّ من ان يكون جسماً طّبيعياً او تعلّيمياً، فيكون بينه و بين الجوهر، عموم و خصوص من وجه. و من قواعدهم، أنّ كلّ شيئين بينهما عموم و خصوص من وجه، يكون الماهية المركّبة منها اعتباريّة لا حقيقيّة، فلو كان هذا التعريف حدّاً يلزم ان يكون ماهية الجسم

الطبيعي، اعتبارية لا حقيقية وأنه محال و اى ذى قدم فى العلم يزعم ان الجسمية الحقيقية انما حقيقتها يتحصل بحسب ابعاد مفروضة، بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم، ارادوا ان يميزوا تحرير محل النزاع، فنصبوا له علامة خاصة به، شاملة لافرادِهِ كما حققه بعض من نقلنا كلامه.

و اما الشارح، فقد تصدى للمباحثه على التّنزل، و تقرير جوابِهِ عن الاول أنّه انما ابطال جنسيّة الجوهر، لانه قال: الجوهر هو الموجود لا فى موضوع، و الموجود لا فى موضوع، صادق على واجب الوجود، فلو كان جنساً، لكان واجب الوجود مركباً من الجنس الفصل و أنّه محال. وهذا فاسد، لانّ الموجود لا فى موضوع، ليس بماهيّة الجوهر، بل لازم لها، و لا يلزم من عدم جنسيّة اللازم، عدم جنسيّة الملزوم، و عن الثّانى انّ الفصل يجب ان يكون محملاً بالمواطاة على الماهية المحدودة و القابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر، فهو لا يكون فصلاً، بل الفصل هو القابل للابعاد و هو شىء ما، من شأنه قبول الابعاد و فيه نظر. اما الجواب الاول، فلان الامام، لم يحصر ابطال الجنسيّة فى ذلك الوجه، بل بيّنه بوجوه آخر. منها أنّه لو كان الجوهر جنساً، لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه و متمايضة بفصول، و تلك الفصول، ان كانت اعراضاً، تقوم الجوهر بالعرض، و ان كانت جواهرأ، اندرجت تحت الجوهر، فيحتاج الى فصولٍ آخر و ليستسل. و جوابه انا لا نسلم احتياج تلك الفصول، الى فصولٍ آخر و انما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها، صدق الجنس على الانواع و هو ممنوع، بل صدق العرض العام عليها على ما تقرّر فى صناعة المنطق. و منها انا اذا قلنا للجسم أنّه جوهر، فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع، و كون ماهيته علة لذلك الاستغناء، و الماهية التى عرضت لها هذه العلية. فان فسرنا الجوهرية بالاول و الثّانى لم يكن جنساً لكونهما عديمين و خارجين عن الماهية و كذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه العلية مختلفة فى الماهية مع ان ادنى متراتب الجنس، الاشتراك و هذا استدلال بالاحتمال على الجزم و منها انّ الماهية التى يقال عليها الجوهر، اما ان يكون بسيطة او مركبة و ايّاً ما كان لا يكون الجوهر جنساً اما اذا كانت بسيطة فظاهر، و اما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم كن جواهرأ يتركّب الجوهر من العرض، و ان كانت جواهرأ لم يكن الجوهر جنساً لها لبساطتها، و جوابه أنّه لا يلزم من عدم جنسيّة الجوهر، لاجزاء الماهيات، ان لا يكون جنساً لها و هو واضح. و اما الجواب الثّانى، فقيه امور، الاول ان القابل للابعاد، لو كان فصلاً لكان مبدئهُ اعنى قابلية الابعاد جزئاً للجسم و ليس كذلك،

أما أولاً فبانّ الجوهر، ليس جنساً لما تحته و احوال بيانه على سائر كتبه، و اما ثانياً فبانّ قابليّة الابعاد، ليست فصلاً لانّها لو كانت وجوديّة لكانت عرضاً، اذ هي نسبة ما، و يلزم من كونها عرضاً احتياج محلّها الى قابليّة أخرى لها، و ايضاً يلزم ان يكون الجسم متقوماً بالعرض.

و الجواب عن الاول، أنّه انما ابطال كون الجوهر جنساً في كتبه، بان اخذ مكان الجوهر لا في موضوع، و ابطال كونه جنساً. و هو لازم من لوازم الجوهر، و لا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً و عن الثاني، أنّه ابطال كون قابليّة الابعاد فصلاً و هي ليست بفصل لانّه لا تحمل على الجسم؛ بل الفصل هو القابل للابعاد لا محمول على الجسم، و هو شيء ما، من شأنه قبول الابعاد. فظهر أنّه في هذا التزييف، مغالط.

ثم افاد انّ الجسم ان يكون مؤلفاً^(١) من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلف

بل هي عرض - كما ذكره الامام - و بعبارة أخرى القابل للابعاد، مأخوذ من قبول الابعاد و هو عرض، فلا يكون فصلاً لانّ الفصل هو المأخوذ من الذات و هذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة و الضاحك المأخوذ من الضحك، لا يقال: ليس المراد انّ القابل فصل بل المراد انّ مبدأ القابل، فصل اعني ذات التي من شأنها قبول الابعاد، كما يقال: التاطق فصل مع انّ الفصل ليس هو التاطق، بل مبدئه و هو الجوهر الذي من شأنه النطق. لانّا نقول اولاً هذا اعتراف بانّ القابل للابعاد، ليس بفصل و هو المطلوب و ثانياً الذات التي عن شأنها قبول الابعاد و هو ذات الجسم او هيولى و ايّاً ما كان، فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلانّ الفصل ليس هو بل جزئته، و اما الهيولى، فلانّها ليست محمولة على الجسم. الثاني ان اراد بقوله: انّ القابل للابعاد فصل، انّ مفهومه فصل عاد السؤال جذعاً لانّ مفهومه متأخر عن القابليّة المتأخرة عن الجسم، و ان اراد به انّ ما صدق عليه فصل، فما صدق عليه، ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فيه ليست بفصول الثالث، قوله: ايّ شيء من شأنه الابعاد الثلاثة، الفصل هناك اما مفهوم الشيء، فليس كذلك لانّه من الامور العامّة او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة و ليس كذلك، لانّ قبول الابعاد، عرض لا يكون مبدأ للفصل، م.

١. قوله: «ثم افاد انّ الجسم اما يكون مؤلفاً»، لمّا تبين انّ هذا النمط في تجوهر الاجسام، بمعنى تحقّق حقيقة الجسم و هل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادّة و الصّورة فلا بدّ هناك من تحرير محل النزاع، و معلوم في علم النّظر انّ تحرير محل النزاع بامرین: احدهما ايضاح ما يقع

فى البحث و يفتقر الى الايضاح، و الآخر تعديدُ الاقوال الواقعة فى البحث و لما كان لفظة «الجسم» مشتركة بين التعليم و الطبيعى و النزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة و الصورة ليس فى الجسم التعليمى، بل فى الطبيعى، قدّم ذلك البحث، ثم لما كان الجسم متواطٍ على الجسم المفرد و المركّب و النزاع ليس واقعاً فى المركّب، بل فى المفرد حرّره بذلك فزال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ و المعنى، اعنى بسبب اشتراك اللفظى و التواطى، ثم شرع فى تحرير الاقوال حتّى يقضى وتّره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط.

و فى حصر المذاهب فى الاربعة كلام، لأن هيهنا ستة اقسام، اذ الجسم اما يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلاً فاما ان يكون الاجزاء بالقوة مُتناهية او غير مُتناهية و الاول مذهب الشهرستانى، و الثانى مذهب الحكماء، و ان كان فيه اجزاء بالفعل، فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام، فان كانت ممتنعة الانقسام، فلا يخلوا، اما ان يكون مُتناهية و هو مذهب المتكلمين، او لا تكون مُتناهية و هو مذهب النظام، و ان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام، لم يخلوا اما ان يكون تلك الاجزاء اجساماً صغاراً و هو مذهب ذى مقراطيس، او لا تكون اجساماً و هو مذهب بعضهم، فانّ من الناس من قال بتركّب الجسم من السطوح و بتركّبها من الخطوط بالفعل، فالحصر فى المذاهب الاربعة فاسد، فانّ ما لا تكون الانقسامات المُمكنة حاصلّة بالفعل فيه على قسمين، لانه اما ان لا يكون كُل واحدٍ من الانقسامات المُمكنة حاصل بالفعل، او لا يكون بعضها حاصلّاً بالفعل و يكون بعضها حاصلّاً بالفعل. و يمكن التفصّل من هذا المقام، بأن القائلين بتركّب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر المفردة، فانهم طائفتان؛ طائفة منهم الاشاعرة و هم القائلون بان المركّب من جوهرين جسم، و طائفة أخرى يرون أنّ المركّب من الجوهر الفرد، لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عريضاً عميقاً، فيتركّب الجوهر على ست فيكون خطاً، ثم يركّب الخطوط فيكون سطحاً، ثم يركّب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً اذا لا يقول واحدٌ بانّ الجسم تألّف من السطوح و الخطوط و هى مقادير و اعراض و ذلك ظاهرٌ و اما مذهب ديمقراطيس، فهو ليس فى الجسم المفرد، و الكلام فى الجسم المفرد. نعم، لو حرّر محل النزاع بالجسم البسيط، اعنى الذى لا ينقسمُ اصلاً الى اجسام مختلفة الطبائع - كما فعله الامام فى الملخص و فى المباحث المشرقية - لكان مذهبه فيه مذهباً خامس، و ورد السؤال عليه.

فلا بد ان يقال حينئذٍ لا شك انّ الجسم البسيط، قابلٌ للانقسام فلا يخلوا اما انّ جميع الانقسامات

كالسّرير، واما مُفرداً ولا شكّ في أنّه قابلٌ للانقسام، ولا يخلو أّما ان يكون جمع الانقسامات المُمكنة حاصلةً بالفعل فيه، او لا يكون، وعلى التّقديرين، فاما ان يكون مُتناهية، او غير مُتناهية.

قال: فهيهنا احتمالاتُ اربعة اولها كون الجسم متألّفا من اجزاء لا تتجزّى وهى ما ذهب اليه قوم «من القدماء و اكثر المتكلّمين من المحدثين و ثانيها كونه متألّفاً من اجزاء لا تتجزّى غير مُتناهية وهو ما التزمه بعض القدماء و النظام من متكلّمى المُتغزلة. و ثالثها كونه غير متألّف من اجزاء بالفعل، لكنّه قابلٌ لانقسامات مُتناهية وهو ما اختاره محفد الشهروستانى فى كتابٍ له سمّاه بـ«المناهج و البيانات»، هكذا قال الفاضل فى كتابه الموسوم بـ«الجوهر الفرد».

و رابعها كونه غير متألّف من اجزاء بالفعل، لكنّه قابل لانقساماتٍ غير مُتناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء، و يُريد الشيخ ان يثبتته. و اما الجسم المؤلّف فسيجىء القول فيه ان شاء الله تعالى.

قال:

* وهمّ و اشارة *

قال الفاضل الشارح: انّ الشيخ يُريد بالوهم فى هذا الكتاب، المذهب الباطل او السّؤال الباطل، و ذلك لانّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل مُعارضة الوهم اياه فتسمية الرّأى

حاصلةً بالفعل، و اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلةً بالقوّة، و اما يكون بضعها حاصلةً بالفعل فيه و بضعها بالقوّة و هو مذهب ديمقراطيس و اعلم انّ معنى قول جمهور الحكماء: الجسمُ محتملُ الانقسامات غير مُتناهية ليس أنّه يمكن خروج تلك الانقسام الغير المُتناهية من القوّة الى الفعل، بل المراد أنّه من شأنه و فى قوّته ان ينقسم دائماً و لا ينتهى انقسامه الى حدّ لا يمكن انقسامه و هذا كما يقول المتكلّمون انّ البارى - تعالى - قادرٌ على مقدورات غير مُتناهية مع أنّهم احوالوا وجود الامور الغير المُتناهية، فليس يعنون به الاّ انّ قدرته تعالى لا ينتهى الى حدّ لا يكون قادراً عليه فليُفهم من فاعليّة البارى تعالى للاشياء حال قابليّة الجسم للانقسام الى الاجزاء، م.

الباطل بالوهم، تسمية المسبب باسم السبب مجازاً، و قد مرَّ أنه يسمَّى الفصل المشتمل على حكمٍ يحتاجُ في اثباته الى برهان بالاشارة، و الفصلُ المشتمل على حكمٍ يكفي في اثباته تجريدُ الموضوع و المحمول من اللواحق او النَّظَر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه. و لما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من المذكورة، فعبر عنه بـ«الوهم»، و عن ابطاله بالاشارة.

قوله: «و من الناس من يظنُّ^(١) انَّ كلَّ جسمٍ ذو مفاصل»

١. قوله: «و من النَّاس من يظنُّ»، لما كان مذهب الشيخ، انَّ الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل، فكان هذا المذهب منافياً لمذهبه، في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش، فلهذا بدأ باطاله، و تقرير مذهبهم: انَّ الجسم ينقسم الى اجزاء الاتصال بينها في الحقيقة و انما هو متصل في الحس و اما في الحقيقة فهو ذو ازاء منفصلة لا ينقسم الجسم الّا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانه يقولون انَّ الجسم متصلٌ في نفسه، كما هو عند الحس ينقسم الى الجزاء كيف ما يورد القسمة و هيئتها سؤالان، الاول انَّ الظَّنَّ عبارة عن اعتقادٍ راجحٍ غير جازم فهذا الظَّنُّ اما من قبل الشيخ و هو باطلٌ لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً و لانه ما اسند الظَّنُّ الى نفسه و اما من قبل اصحابه و هو ايضاً باطلٌ لانَّ هذا المذهب عندهم مجزؤمٌ به و الجزم يُنافي الظَّنَّ، و جوابه انَّ الظَّنَّ يُطلق على ما يقابل اليقين و هو المراد هيئتها و قد مرَّ في المنطق. الثاني انَّ هؤلاء القوم لا يذهبون الّا الى انَّ الجسم مركَّب من اجزاء لا يتجزى، نعم مذهبه هذا، يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينقسم عندها الاجسام و هي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ، مكان ملزومه في تقرير مذهبهم، فلا بد ان قال من النَّاس من يكاة يظنُّ كما قال في الفصل الثاني، ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان؛ طريق الجدول، و طريق البرهان و ان كان على الشيخ تحقيق الحقِّ بمحض البرهان و استعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر، و انما سلك طريق الجدول في اول الامر لوجهين: اما اولاً فلتنبيه على خذلان مذهبهم و حقارة مطلبهم، حتّى انهم بانفسهم ذاهبون باقاويل تدلُّ على فسادِ دعويهم، فلا اعتداد به. و اما ثانياً فلا رادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل و الهداية الى سوء السبيل و لما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشاً ربّما يمنع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدول و وقع مقدماتٍ يساعدون

عليها و استنتج منها ما يناقض مذهبهم، فإن ذلك يورث الوهن و الضعف في اعتقادهم، حتى يمكنه تدرجهم الى طريق البرهان، و قد كان دأب الحكماء، في ما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشعر لا يراثة التخيل، ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب، ثم الجدل للاقناع و الالزام، و عند تمام استمداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له منهاج الحق، اعني البراهين القاطعة، و لما لم يكن للشعر و الخطابة دخل في امثال هذا المطلوب، بدأ الشيخ بسلوك طريق الجدل و وضع احكاماً بعضها يلزم دعويهم و بعضها لا يلزمها و لكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثان، الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام، و بيان لزوم لدعويهم انه لانقسم الى اجزاء، تنقسم و هو مخالف لما يدعون. الثاني ان تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام و ذلك ظاهر اللزوم. و اما الذي لا يلزم فالآخرون فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله: و زعموا... و اورد الاول منها تقريراً لمذهبهم، و الباقيين تمهيداً للنقض. فان قلت: لم خصص التقرير بالول و النقض بالباقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم، فنقول: ان الكل و ان كان بقيد التقرير آلا ان الاول لمحض التقرير دون النقض و الباقي بالعكس، و هذا على طريقة ما يفعله مناقضو الاوضاع و الوضع مطلوب الجدل اما ابطالاً او اثباتاً، و الجدلي اما ناقض الوضع و هو السائل، و اما حافظه و هو المجيب و اعتماده في تقرير موضعه على المشهورات و اعتماد السائل على ما يسمله، و كان عادة القدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع و بنو الكلام عليها و استنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع، كما فعله الشيخ هيئنا، و قد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله و هي ثلاثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة في الثلاثة آلا انه جعل فيما يجبيء اختلاف عرضين سبباً آخراف بين كلاميه منافاة، و فائدة دخول «قد» في قوله: و قد ينقسم الاول، بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر، و كذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع، بل يمكن قسمتها بالوهم فتنبه بلفظ «قد» على ذلك، فالفرق بين الكسر و القطع، ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه و القطع محتاج اليها، و الفرق بينهما و بين الوهم و الفرض، انهما يؤدبان الى الافتراق دون الوهم و الفرض و الفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة و الفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلو جهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس و لا يدركها الوهم، فلا يقوى على قسمتها و ثانيها انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية، و لانه لا تدرك الا الامور الحسية و هي متناهية و حينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة، و اما ان

قوله : «كلُّ جسمٍ ذو مفاصلٍ»، قضيةٌ و الجسم هو الطَّبْعِي المذكور، و المفاصل هي المواضع التي ينفصل و يتّصل الجسم عندها و هي مواضع باعياها عند مثبتى الجزء، لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها، شبهها بما فصل الحيوان و سمّاها باسمها.

قوله : «تنضمّ اجزاء غير اجسام تتألف الاجسام، و زعموا انّ تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً، و لا قطعاً، و لا وهماً و فرضاً، و انّ الواقع منها فى وسط التّرتيب يحجب الطرفين عن التّماس»

اقول: ذكر للاجزاء احكاماً اربعةً أوّلها أنّها ليست باجسام، و الثانى انّ الاجسام تتألف منها، و الثالث أنّها لا تقبل الانقسام اصلاً، و الرابع انّ الواقع منها فى وسط التّرتيب يحجبُ طرفيه عن التّماس و هذه احكام مسلّمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريراً لمذهبيهم، و الباقية تمهيداً لما ينفاضهم به على ما ينبغى ان يفعله ناقضوا الاوضاع، و فى الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات اللّمكنة و هي ثلاثة و ذلك لانّ الاجسام اما ان تقبل الانفكاك و التّشكيل بعسرٍ، كالاشياء الصّلبة او بسهولة كالاشياء اللّينة، و اما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء و قد ينقسم الاول بالكسر، و الثانى بالقطع و الثالث بالوهم و الفرض.

و الفائدة فى ايراد الفرض، انّ الوهم ربّما يقف اما لانه لا يقدرُ على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى و الفرض العقلى لا يقف لتعلّقه بالكميّات المُشتملة على الصّغير و الكبير و التّناهى و غير المُتناهى.

و العبارة عنها فى النّسخ مختلفة، ففى بعضها هكذا لا كسراً و لا قطعاً و لا وهماً و فرضاً، و فى بعضها بحذف لفظة «و لاعن القطع» و فى بعضه باثباته ايضاً فى الفرض. و الاول اصحّ، لانه لم يفرق بين القسمة الوهميّة و الفرضيّة فى موضعٍ من الكتاب.

العقل لا يقفُ فلاّنه يتعلّق بالكميّات المُشتملة على الامور الصّغيرة و الكبيرة و المُتناهى و غير المُتناهى و غير المُتناهى فيكون مدركاً لها، فلا وقوف له فى القسمة، م.

قوله : «و لا يعلمون أنَّ الاوسط اذا كان كذلك^(١)، لقي كل واحدٍ من الطرفين منه

١. قوله: «و لا يعلمون أنَّ الاوسط اذا كان كذلك»، هذا بيان لنقضهم و تقريره ان الجسم لو كان مركباً من اجزاء لا يتجزى، لكان الجزء المتوسط بين جزئين، اما ان يكون مُلاقياً للطرفين او لا يكون، فان لم يكن مُلاقياً للطرفين بطل حكماً من الاحكام؛ الاول الحكم الثانى و هو تأليف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتألف بالضرورة، و الثانى الحكم الرابع و هو أنَّ الوسط يحجب الطرفين عن التماس، فانه اذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس، و ان كان مُلاقياً للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر اولاً بالاسر، فان لاقيهما بالاسر تبطل ثلاثة احكام: الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس و هو ظاهر، الثانى ان تألف الجسم منهما فانه او تألف الجسم منها لا وجب ازدياد الحكم لكن الملاقات بالاسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف و اليه أشار بقوله: «منافض للحكم الثانى»، الثالث انها لا يقبل الانقسام، لانّ المُلاقات بالاسر يقتضى الانقسام و اليه الاشارة بقوله: و مع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى، و ان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال لانّ احد الطرفين حيثئذ يلقى من الوسط شيئاً و الطرف الآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسط. فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير أنَّ الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط مُلاقياً للطرفين لا بالاسر، اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلاثة لازم، و القسم الاول و الثانى مُتفقان يساعد الخصم عليه، فتعين القسم الثالث و هو مستلزم للتجزية و عند هذا تمّ النقض. ثمَّ انه حيث لم يقنع بهذا القدر، لما بين ان امر الحكيم ليس هو الالتزام بل تحقيق الحق فى نفس الامر، فربما يبطل شيء بطريق الالتزام و لا يكون باطلاً فى نفس الامر، اراد ان يتدرج بعد الالتزام، الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه، و لما كان نقيضه و هو عدم المُلاقاة لا بالاسر، يتضمن قسمين، فانّ عدم المُلاقاة لا بالاسر بان لا يكون ملاقة اصلاً، او بان يكون ملاقة بالاسر فابطال النقيض لا يتمّ الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول و هو عدم ملاقة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه، و شرع فى ابطال القسم الثانى و هو المُلاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله: و انه ليس و لا واحد من الطرفين بلقاه باسره»، حتى يرهن عليها و فى دليل النقض انظار: احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر، يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء المُتداخلة و عدم حجب الطرفين من التماس، و انما يلزم لو قلنا بوجود تداخل جميع الاجزاء فى الجسم، فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلاً و بعضها غير متداخلاً (و حيثئذ لا يلزم اللازم الاول، خ) و يتألف الجسم من الاجزاء المُتداخلة و غير المُتداخلة و كذلك لا يلزم

شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره.»

اقول: هذا ابتداء شروعي في النقض. انما اخذه من الحكم الرابع و بياؤه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس، لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيها، فان لاقاهما، فاما بالاسر او لا بالاسر.

فهذه اقسام ثلاثة، و الاول ينافي كونه حاجباً لها، و ايضاً يناقض الحكم الثاني و هو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقة الاجزاء، و الثاني ايضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس، و ايضاً يقتضي تداخل الاجزاء و هو محال في نفسه، و مناقض للحكم الثاني، و مع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي، و الثالث يقتضي التجزئة، و الشيخ لم يذكر القسم الاول و الثاني أولاً، و هما ان لا يلاقى الطرفين. و يداخلهما لان الخصم، لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث، الذي يفيد

عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا: الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، و الترتيب ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم و تأخر، و لا تقدم و لا تأخر بين الوسط الدّاخل و الطرفين، فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب. و جوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة و غير متداخلة، فلا يخلو اما ان يكون بينها ملاقة او لا، فان لم يكن بينها ملاقة فلا تألف، و ان كان ملاقة فاما ان تلاقى جميع الاجزاء متداخلة جميع الاجزاء لغير المتداخلة بالاسر او لا، و الاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل، و الثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء حيث لا يلاق بعضها بالاسر.

و ثانيه ان القول بالملاقة لا بالاسر، لا نسلم انه يقتضي التجزئة، فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات و الاطراف و تغاير الجهات لا يستلزم التغير في الذات، و جوابه ان الشيء اذا كان له طرفان، ينقسم باحد وجوه الانقسامات، و اقلها الوهم و الفرض و هذا ضروري، و ايضاً الوجهان و الطرفان اذا كانا متلاقين، لم يكن الاوسط حاجباً و الا كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة. و ثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانه متوسطة بينها، فيتغاير جهاتها و اطرافها مع عدم التغاير في الذات و كذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها، يختلف بحسب الاختلاف المحاذيات مع اتحاده. و الجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان، بل هو مبدأ خط و منتهى آخر، لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط و الآخر منتهى خط و انما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط، و باعتبار آخر انه منتهى آخر، م.

النقض بقوله: «لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر» وقد تمت بذلك حجته على الخصم، ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا: ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقة ومع الملاقة بالاسر، ثم ترك الاول لان حالته اظهر، وصرح برفع الثاني بقوله: «وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره» وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعض كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته، مستلزم للمطلوب، وانما رجع الى اثبات القسم الثالث، مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر، فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب.

قوله: «وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيتهما او ما شئت فسم واحداً لم يكن له بد من ان ينفذ فيه.»

اقول: يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة، ففسره اولاً باتحاد المكانين والحيّزين.

واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيّز وذلك لان المكان عندهم، قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريّر. والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلاً.

واما الحيّز عندهم، فهو الفراغ الموهّم المشغول بالمتحيّز الذي لو لم يشغله لكان خلاء، كداخل الكوز للماء، واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء، فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى، فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة هيئنا وكان المفهوم من المكان او الحيّز المذكور معلوماً غير محتاج الى البيان، اشار اليه بقوله: «مكانهما او حيتهما او ما شئت فسمه»، لئلا يناقض في العبارة، والمعنى ان الطرف، لو جوز مجوز ان يداخل الوسط، فلا بد من ان ينقذ في الوسط.

قوله: «فيلقى غير ما لقيه»^(١) و القدرُ الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة.

اقول: اى فليلقى الطرف حال التفوذ من الوسط، غير ما لقيه حال الماسة قبل التفوذ، و القدرُ الَّذِي لقيه حال الماسة قبل التفوذ دون اللقاء المتوهم حال التفوذ للمداخلة، و المراد بيان المغايرة المُلاقي في الحالين من الجانبين، فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين، و يمكن ان يفهم من قوله: «فيلقى غير ما لقيه»، انه يلقي حال التفوذ في الوسط، قبل تمام المُداخلة غير ما لقيه حال الماسة قبل التفوذ، و القدر الَّذِي لقيه حال التفوذ، غير ما يلقيه عند تمام المُداخلة و هو اللقاء المتوهم للمداخلة و ذلك يقتضى قسمة

١. قوله: «فيلقى غير ما لقيه»، الطرف لو داخل الوسط، لكان للطرف حالان؛ حال المماساة و حال التفوذ و هو يلقى شيئاً من الوسط فى حال المماساة و شيئاً آخراً منه فى حال التفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشئيين من الجانبين، فقال: الشئ الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف، يغاير الشئ الملاقي من الوسط، حال المماساة و اليه الاشارة بقوله: «فيلقى غير ما لقيه» و بالعكس و اليه الاشارة بقوله: «و القدرُ الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم» و هو يقتضى انقسام الوسط بقسمين و قال الامام: انّ للطرف حالات ثلاث؛ المماساة و التفوذ و تمام المُداخلة و هو تلاقى شيئاً من الوسط حال المماساة، و شيئاً آخر حال التفوذ، و شيئاً آخر حال تمام المُداخلة، فالملاقي من الوسط حال التفوذ غير الملاقي منه حال المماساة و هو معنى قوله: «غير ما لقيه» و الملاقي من الوسط حال التفوذ دون الملاقي حال تمام المُداخلة و هو المراد من قوله: «و القدر الَّذِي لقيه دون اللقاء المتوهم» و يلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام و نحن نقول الذى ذكره الشيخ، مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين، كفى فيه ان يقال الطرف يلقي حال التفوذ شيئاً من الوسط، غير ما لقيه حال المماساة، و اما ان هذا القدر من الوسط، مغاير لما يلاقيه الطرف حال التفوذ فهو و ان كان صحيحاً الا انه حشو لا دخل له فى الاستدلال اصلاً، و الاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف و الوسط و تقريره ان الطرف لو داخل الوسط، فلا بد ان ينقذ فيه و حينئذ يلزم انقسام الوسط و الطرف، اما انقسام الوسط، فلان الطرف يلقي حال التفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماساة ضرورة ان لاقى من الوسط حال المماساة شيئاً و حال التفوذ شيئاً آخر، و اما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الَّذِي لقي الوسط حال المماساة، غير ما يلقيه حال المُداخلة فان الطرف انما يلقى الوسط حال المماساة بشئ و حال المُداخلة بشئ آخر و هو مستلزم لانقسام الطرف، م.

الوسط بثلاثة أقسام.

و الفاضل الشارح فسره على هذه الوجه، ثم طعن به بأن هذا البيان اقناعي^(١) لا برهاني!

١. قوله: «ثم طعن فيه بأن هذا البيان اقناعي» اقول: الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات، ولما كان من المشهورات ان كل حركة لابد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ هي حركة جزء في جزءٍ مشتملاً على الحالات الثلاث، مبنئ على المشهور، لكن وبما يمنع ذلك، فيقال: لم لا يجوز ان يكون نفوذاً لجزء في الجزء دفعة؟ فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء آلاً حالتان؛ حال المماسة و حال الدخول، وإنما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كل و جزء حتى تكون حاله حال المداخله و حال تمامها و الظاهر أنه ليس كذلك.

فقال الشارح: ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب، لأنه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلاث و انما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة و انما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة، و انما تقبل القسمة، لو انتقى الجوهر الفرد، فدليلة يتوقف على اثبات الحالات للحركة، و اثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة، و قبول الحركة القسمة، يتوقف على تجزئ المسافة، و هو يتوقف على نفى الجوهر الفرد، فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفاً على نفيه و أنه مصادرة على المطلوب، و هيهنا اشكالات: الاول ان اعتراض الشارح على الامام لا يرد، لأنه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلاث حالات، بل قال الجزء النافذ له ثلاث حالات، و جوابه: ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلاث حالات؛ الابتداء و الوسط و الآخر. الثاني هب أنه يلزم من ذلك، ان يكون للحركة تلك الاحوال، لكن السؤال وارد على الشارح ايضاً فانه صرح بأن للحركة مبدء و منتهى، اذا كانت قابلة للقسمة، متصله في ذاتها، و جوابه ان الشارح ما اعتبر المبدء و المنتهى في الحركة، بل اعتبر في الجزء حالتين؛ احديهما حال عدم الحركة و هي حال المماسة و ثانيتهما حال الحركة و هو حال النفوذ و لا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة، غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام، بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى القسمين، حال قبل المداخله و بعد، فيقتضي ان يكون حركة جزء لا يتجزئ في جزء لا يتجزئ منقسم و هو باطل.

الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة لا بد له من بيان، و الجواب أنه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث و لم يكن متصلة واحدة فلا يخلو ما

واقول: هذا التفسير، يقتضى ان يكون للنّفوذ الذى هو حركة ما، أول و هو حال المماسّة، و وسط و هو الحال الذى بعد المماسّة و قبل تمام المُداخلة، و آخر و هو حال تمام المُداخلة، و هذا أمّا يصحّ على رأى نفاة الجزء و هو ان تكون الحركة متّصلة فى ذاتها، قابلة للانقسامات و اثباته مبنئ على نفى الجزء و لا يصحّ على رأى مثبتيه، فإنّ المُتحرّك لا يُمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للنّفوذ فى الجزء الواحد وسطٌ مسبوqٌ بحالة و ملحقٌ باخرى، فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى، لا يكون اقناعياً بل يكون مشتملاً على مُصادرة على المطلوب.

قوله: «و اللّقاء الموهّم للمُداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط، ملاقىاً للطرف الآخر ملاقاة الوسط له، و ان لا يتميّز فى الوضع، اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذٍ لا يكون ترتيب و وسط و طرف و لا ازدياد حجم، فان كان شىء من ذلك، لم يكن ما يكون عند توهم المُداخلة من الملاقاة بالاسر، بل بقى فراغ و انقسم ما يتلاقى.»

اقول: اى المُداخلة التامة، يقتضى ان يكون الطّرف^(١) الملاقى للوسط بعينه، ما لقا

ان لا يقبل القسمة اصلاً و هو محال لانّ ثبوت الاحوال الثلاث يدلّ على الانقسام، فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل و او بالقوّة فانّ اشتملت على الاجزاء بالفعل و كلّ جزء حركة حركة عند المتكلّمين و الحكماء، اما عند الحكماء، فظاهر و اما عند المتكلّمين فالانّ آخر ما ينتهى اليه، تحليل الحركة عندهم حركة جزء فى جزء و هى لا يتجزّى عندهم، لو اشتملت تلك الحركة اعلى اجزاء بالفعل، يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعدّدة و أنّه محال، فتعيّن ان يكون الحركة قابلةً لانقسام غير متشمله على الاجزاء بالفعل، فيكون متّصلة فى ذاته و هو المطلوب. و اعلم ان اتّصال الحركة لا دخل له فى بيان المُصادرة على المطلوب بل يكفى قبول الانقسام، على ما مرّ. الرابع انّ الاقتناعى يطلق على الخطابى - كما ذكر - و يطلق على المقنع فى بادى النظر، و السّؤال أمّا يردّ ان فسّر الاقتناعى بما ذكر، و لعلّ مراد الامام هو الثانى فلا ينافى كونه اقناعياً لاشتماله على المصادرة على المطلوب، نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام، فهو اولى بالقبول احرى، م.

١. قوله: «اى المُداخلة التامة يقتضى ان يكون الطّرف»، المُداخلة توجب ان يكون الطّرفان

للطرف الآخر المُداخل ايّاه، فأنهما مُتلاقيان بالاسر و حينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين، و الوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يُشار اليه اشارةً حسيّةً و ذلك لانّ الاشارة الحسيّة الى احدهما، تكون بعينها اشارة الى الآخر اذا لا فراغ عن لقائه، و على هذا التقدير لا يكون ترتيب و وسط و طرف، اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء و لا ازدياد حجم، اى يناقض الحكم الثاني ايضاً، فان كان شيء من ذلك، اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحاً، لم يكن المُلاقة بالاسر و حينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء.

و الحاصل انّ تجويز المُداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعاً و تلخيص

متلاقيين و ان لا يتميّز الوسط في الوضع عن الطرف، اذ لا فراغ للوسط عن ملاقة الطرف، اى ليس شيء من الوسط خالياً عن الطرف، بل هو بكلّيته مشغولٌ بالطرف، فليزِم امران: احدهما ان لا يكون ترتيب و لا وسط و هو ما تناقض الحكم الرابع، و ثانيهما عدم ازدياد الحجم و هو يُناقض الحكم الثاني و بيان لزوم الامرين، أنّه كان شيء منها واقعاً لم يكن المُلاقة بالاسر و قد فرضت كذلك هذا خلف، فقد ظهر انّ القول بالملاقة، يُناقض الاحكام الثلاثة، اما أنّه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولاً من أنّه يستلزم تجزئة الجزء و اما أنّه يُناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا، هذا محصل كلام الشارح.

و فيه نظرٌ من وجوه؛ احدها انّ الدلالة على استحالة التداخل، قد تمت عند قوله: دون اللقاء المتوهم للمُداخلة فما فائدة هذا الكلام؟ و لا بُدّ للشارح من التعرض لامثال ذلك. و ثانيها، انّ هذا الكلام، كما قرره الشارح بعد في المُناقضة و قد قال فيما سبق: انّ مناقضته تمت و شرع في سلوك طريق البرهان. و ثالثها انّ قوله: بل بقي فراغ و انقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه، مستدرِكٌ لتمام الدليل دونه. و الصواب ان يحمل هذا الكلام على المُناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل، او جواب لسؤال مقدّر، عسى ان يورد و يقال: لا نسلم انّ المُداخلة تستلزم ان يكون للطرف حالات او احوال و اتّما يكون كذلك، لو لم يكن الاجزاء مخلوقةً على التداخل، فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة، مُتداخلة فلا ثمة حركة؟ فاجاب بانه لو كان كذلك، يلزم ان لا يكون ترتيب و ازدياد حجم، فلا يكون الجسم متألّفاً منها و أنّه محالٌ، ثمّ لما ابطال المُداخلة، رجع الى اثبات المطلوب فقال: بل بقي فراغٌ، فليزِم انقسام الجزء و هذا توجيه

هذا الكلام، انّ القول بالاجزاء^(١)، يستلزم القول باحد ثلثه اشياء؛ اما امتناع ملاقاتها، او

١. قوله: «و تلخيص هذا الكلام، انّ القول بالاجزاء» فيه مساهلة، لأنّ الاقسام، باعتبار امتناع الملاقاة و عدمها غير منحصرة في الثلاثة، فانّ الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة، فان كانت ممكنة، فاما ان تكون واقعة او لا تكون، فان كانت واقعة، فاما بالكلّ او بالبعض، فهذه اقسام اربعة، و طريق القسمة الى الثلاثة باعتبار وجود الملاقاة و عدمها و حاصل تلخيصه، بيان المطلوب بقياسين اقراني و استثنائي، فانه لو تألّف الجسم من الاجزاء، يلزم احد الامور الثلاثة الاول و كلّما تحقّق احدها، تحقّق احد الامور الثواني، يُنتج لو كان تألّف الجسم من الاجزاء تحقّق احد الامور الثواني، لكنّه منتفٍ: فيلزم انتفاء الجزء و هو المطلوب.

و اما المعارضة فتحريزها ان يقال الحركة موجودة في الحال، فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل و الحال، لكن الحركة الماضية و المستقبلية ليستا موجودتين، فلو لم توجد في الحال، لم تكن موجودة مطلقاً، هذا خلف. و اما الثاني، فلانّ تلك الحركة، غير منقسمة، اذ هي غير قارة الذات، فلو كانت منقسمة، اذ هي غير قارة الذات، فلو كانت منقسمة، لا يوجد اجزائها معاً، فلا تكون موجودة بجميع اجزائها، فما بها يقطع من المسافة، لا يكون منقسماً و الا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كلّ، فيكون منقسماً، فهذا محالّ و سيبين عند تحقيق اتّصال المقادير، انّ الزمان لا ينقسم الى الحال، بل هو فصلّ مشترك بين الزمانين الماضي و المستقبل و الحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فيه غير موجودة في الحال و لا يلزم ان لا تكون موجودة قطعاً، اذ لا يلزم من انتفاء الاخصّ، انتفاء الاعمّ و اما انّ الحركة الماضية و المستقبلية، غير موجودة ان اريد به أنّها غير موجودة قطعاً فهو ممنوع، و ان اريد به أنّها غير موجودة في الحال مسلّم، لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقاً لوجودها في الزمان الماضي و المستقبل.

لا يقال: الزمان الماضي و المستقبل معدومان، فلا يكون الحركة موجودة فيهما، لأننا نقول: الاستفسار عائد، فان عنيتم أنّما غير موجودين في الآن، فمسلّم، لكن لا يلزم من كذب الاخصّ، كذب الاعمّ. و ان عنيتم أنّهما غير موجودين في حدّ انفسهما فممنوع، لا يقال مطلق الوجود، منحصراً في الاقسام الثلاثة، اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال، و الزمان الماضي، كما لم يوجد في الزمان المستقبل و لا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي و الا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر، ان غايه او يكون الشيء طرفان لنفسه، ان اتحد به و اذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام، لم يوجد اصلاً، فانّ الكلّي اذا انحصر في جزئيات و انتفى تلك الجزئيات باسرها،

ملاقاتها بالكل، وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء، اما امتناع تألف الاجسام منها، او عدم امتيازها في الوضع، او تجزئتها وهذه محال، فالقول بها محال. فهذا تقرير هذه الحجّة، والفاضل الشارح، اورد مَن حُجج مثبتى الاجزاء معارضة لها و هى ان الحركة موجودة غير قارّة و ينقسم الى ما مضى و الى ما يستقبل، وهما غير موجودين، و الى ما فى الحال و لولا وجوده، لما كانت الحركة موجودة و هو ان انقسم لم يكن جميعه موجوداً، لكونه غير قارّ، فاذن لا ينقسم و لا ينقسم ما به يقطع المتحرّك من المسافة و آلاً لا تنقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزّى و ينحلّ هذا لا شك عند تحقيق اتّصال المقادير على ما سيأتى - ان شاء الله تعالى - قوله :

* وهمّ و اشارة *

«و من النَّاس من يكاد يقول بهذا التّأليف^(١) و لكن من اجزاء غير متناهية».

انتهى ذلك الكلّى قطعاً، لأننا نقول: الزّمان لو لم يوجد فى احد الازمنه، وجب ان لا يكون موجوداً، بخلاف الزّمان، فأنه ليس بزمانى، بل هو موجود فى حدّ نفسه و هذا كما يقال: لو كان المكان موجوداً، لكان فى مكانٍ آخر و هلمّ جرأ و تبريز مثلاً، او موجود فى تبريز، او فى بغداد و ليس كذلك، بل المكان له وجود فى حدّ ذاته و لا وجود له فى مكان، فان قلت: الامام لم يورد تلك الدّلالة، بل قال الحركة الماضية، هى ما كان ماضياً و الحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره، فلو لم يكن للحركة حضور، لم تكن ماضية و لا مستقبلية و هذا لا ينفع بما ذكرتم، فنقول: السّؤال عائد، لأنّه ان عني بذلك أنّ الحركة الماضية، ما كان حاضر فى الحال و المستقبلية ما ستحضر فى الحال و يتجدّد فهو ممنوع و ان عني به أنّ الحركة الماضية ما وجد فى الزّمان الماضى و المستقبل ما يوجد فى الزّمان المستقبل، فهو مسلمّ لكن، لا يلزم منه أنّه لو لم يكن للحركة ماضية و لا مستقبلية و فى هذا الجواب ضعف لأننا نعلم بالضرورة أنّ الحركة موجودة فى الزّمان الحاضر، فليست ماضية و لا مستقبلية و هو غير مستقبلية و هو غير قارّة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها و الحقّ فى الجواب ان يُقال المراد بالحركة، ان كان هى بمعنى القطع، فهى غير موجودة و ان كان هى بمعنى التّوسط، فليس يلزم من عدم انقسامها، ثبوت الجزء و أنّما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة و هو ممنوع، م.

١. قوله: «و همّ و اشارة»، و من النَّاس من يكاد يقول بهذا التّأليف»، الاشارة هيهنا، مستدركة لأنّ

مذهبهم اذا حَقَّقناه تركَّب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وقد تبيَّن بطلانه، فالنَّظَر فيما سبق، كافٍ في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه انَّ النَّظَر السابق، وان كفى في نفى هذا الوهم الّا، انَّ الشَّيْخ، لم يكتف به فكأنه لم يتعبه، بل استأنف لنفى هذا الوهم حجة، فلهذا عبَّر عنه بـ«الإشارة». والعمدة هيُّها انَّ هؤلاء لا يعترفون بتركَّب الجسم من اجزاء لا يجتزى، بل يحيلونه صريحاً لكن لماً لزمهم ذلك من حيث لا يدرون، حكى منهم أنَّهم ذاهبون اليه بطريق الالتزام. قال الشيخ في الشِّفاء: واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا يتجزى غير متناهية للجسم، فقد دفعهم الى هذا القول، امتناع تركَّب الجسم من اجزاء لا يتجزى وذلك لأنهم لماً احوالوا ذلك، كان عندهم ان الجسم ليس مُتناهياً في قبول الانقسام، بل أنَّه يقبل الانقسام الى غير النِّهاية، لكنهم زعموا انَّ الانقسام، لا يكون الّا الى الاقسام الموجودة، فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية. وهذا هو الذي نقله الشارح من أنَّهم لماً وقفوا على حجج نفاة الجزء، اذعنوا لها وحكموا بانَّ الجسم، ينقسم انقسامات لا يتناهى، لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل وحكموا باشتمال الجسم، على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحاً، فان قلت: لا يلزم من نفى الجزء، ان يكون الجسم غير متناهٍ في الانقسام، لجواز انتفاء الجزء وتناهى الاجسام في قبول الانقسام، كالشهرستاني، فنقول: هذا الاحتمال بين البطلان، غير معتمد به، عند الشيخ، حتَّى أنَّه لم يعده من مذاهب المسئلة ثمَّ أنَّهم لماً ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم، ولا شكَّ انَّ الكثرة اتمام يتألف من الآحاد والواحد من حيث أنَّه واحد لا ينقسم بالفعل، فيكون الجسم مشتملاً على اشياء لا ينقسم بالفعل. ان قلت: هب انَّ الاحد، من حيث أنَّها آحاد، لا ينقسم الّا أنَّه لا يستلزم أنَّه لا ينقسم بالفعل اصلاً، لجواز أنَّها لا ينقسم من حيث أنَّها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة، فانها لا تنقسم من حيث أنَّها واحدة وتنقسم بالفعل، فنقول: متى وجدت الكثرة، وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة أنَّه لا معنى للكثرة الّا مجموع الاشياء التي كُلُّ واحدٍ منها، يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والّا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً واما القياس الذي وضعه الشَّارح، ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويُمكن تقريره من وجهين: احدها انَّ كُلَّ ما يشمل عليه الجسم من الآحاد، فهو غير منقسم بالفعل و كُلُّ غير منقسم بالفعل، لا يُمكن ان يقبل القسمة، لكن ما يشمل عليه الجسم، لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى، والآخر انَّ كل جسم، فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة و كُلُّ مشتمل على اشياء غير منقسمة، فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام، فكل جسم مشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام، وهي الاجزاء التي لا

اقول: يُريد ابطال الاحتمال الثاني، المنسوب الى النظام و غيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة، وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردّها، اذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم، ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنّهم، لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشئ بالقوّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهي، فهو حاصل في الفعل، فحكموا باشماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً، وهذا الحكمُ يعكس بعكس التقيض الى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات، فهو لا يمكن ان يحصل في، ثمّ أنّهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنّ الكثرة، إنّما تتألف من الآحاد، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم. فاذن، قد تحصّل من اقوالهم مقدّمتان، هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكلّ ما يشتمل عليه الجسم و لا يكون منقسماً، فأنّه لا يقبل القسمة، فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزّى وقد لزمهم وان لم يصّرّحوا به إلّا أنّ القائلين به، يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهي، فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التآليف ولكن من اجزاء غير متناهية.

قيل: وقد تناظر الفريقان^(١) فلمّا لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب

يتجزّى، م.

١. قوله: «و قد تناظر الفريقان»؛ الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة، لا في زمان غير متناه، لأنّ قطع المسافة المحدودة، يتوقّف حينئذ على قطع اجزائها الغير المتناهية و قطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون إلّا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه. اجاب عنه: الفريق الثاني بأنّ لا نسلم أنّ قطع المسافة، موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية و إنّما يكون كذلك، لو لم تكن للمتحرّك طفرة من جزء الى جزء و ترك للاوسط. و لا حاجة لهم الى التزام الطفرة، لأنّ الزمان و الحركة عندهم كالجسم، مشتملان على اجزاء غير متناهية و ان كانا محدودين، فلا يلزم ممّا ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء، في زمان غير متناهية الاجزاء و هم معترفون به، و ايضاً لهم ان يتكفوا بتجوير التداخل في ذلك، لأنّ الاجزاء، اذا تداخل بعضها في بعض، لم يتوقّف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية و لمّا استدّلوا ثانياً بان قالوا: لو تألف الجسم من اجزاء لا يتجزّى كان الجسم، غير متناه في الحجم، لأنّ

التأليف موجب لازدياد الحجم، اجابوا عنه بتجوز التداخل، حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم، ثم قالوا: لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزى، فالطوق الكبير من الرّحى، اذا تحرك جزئاً واحداً، امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزئاً واحداً واكثر والّا لكان الطوق الصغير - مثلاً - او ازيد، فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى. فاجاب عنه، الفريق الاول بانّ الطوق الصغير، يتحرك جزئاً الاّ أنّه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير، اجزائاً آخر، ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً. فقالوا: بسكون البطيء فى بعض ازمنة حركة السريع و لزمنهم من ذلك تفكك اجزاء الرّحى و اعلم انّ هذ الرواية مأخوذة من الشفاء و الانسب بما فيه ان يقال: لمّا حاول الفريقان المناظرة، قال الفريق الاول: لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير مُتناهية، لما بلغت حركة الى الغاية و التالى باطل، ببيان المُلازمة انّ الاجزاء لو كانت غير مُتناهية، لكان للجسم اقسام و انصاف فى اقسام الى غير النهاية، فالحركة انما تبلغ غاية المسافة، اذا بلغت الى نصف نصفها، لكنّ الانصاف غير مُتناهية و الانصافُ الغير المُتناهية لا يقع الاّ بحركات غير مُتناهية، فيستحلّ ان تبلغ النهاية، فلمّا اوردوا واضحة بيّنة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين، فمن حاك حكى اتى رأيت شخصين، يتحركان احدهما سريع الحركة جداً و الآخر بطيء الحركة فى الغاية و لم يلحق السريع البطيء اصلاً لانّ المسافة التى بينهما، مركبة من اجزاء لا يتجزى لا تنتهى. و عندى انّ خصوصيّة البطيء، ملقاة ايضاً لانّ الواقف ايضاً يجب ان لا يلحقه السريع و حينئذٍ ضرب المثل بعدم لحوق المحرك فى الغاية الى الساكن اولى و اقرب، لانه ابعد و اغرب. و من قائل قال: اتى لحظت فى بعض مطارح النظر ذرة تسيّر عليها بغلة و هى لا تفرغ عن قطعها البتة، لانّها مركبة ممّا لا يتناهى و المثل الاول للقدماء، و الثانى للمتأخرين و على هذا، فقد طال تشنيع هؤلاء و شناعة اولئك، فالتجؤ الى القول بالطّرفة و هى ان يتحرك الجسم حدّاً من المسافة و يحصل فى آخر من غير ملاقة الوسط و محاذاته، فاورد الاولون لذلك مثلاً و هى انّ الدائرة العظيمة فى الرّحى و الصغيرة القريبة الى المركز، اذا تحركان فلو كان حركتهما مُتساويين، حتى انّ العظيمة اذا قطعت جزءاً، فقطع الصغيرة ايضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة و محالّ ايضاً ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة انّ الرّحى متّصل ملتزم بعضها ببعض، فتبين انّ الصغيرة يتحرك و تقل ظفراتها مع انّ العظيمة تتحرك و تكثر طفراتها، اما عدداً او مقداراً حتى يحصل فى بعد اكثر من بعد الصغيرة فلمّا انتهوا الى هذا المقام، تصدّى الآخرون للالزام بما الزمهم و كان يستشنعون القول بالطّرفة فاضطّروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا

وجوب وقوع قطع مسافةٍ محدودةٍ فی زمان غیر متناه، ارتكبوا القول بالطرفة، و لما الزمهم ايضاً وجوب كون المُشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم، جَوَزُوا تداخل الاجزاء.

و لما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرّحى عند حركة الجزء البعيد و قطعه مسافةً مساويةً لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء فى بعضى ازمته حركة السّريع، و لزمهم من ذلك القول بانفكاك الرّحى عند الحركة، فاستمرّ التّشنيع بين الفريقين بالطرفة و تفكّك الرّحى على ما هو المشهور.

قوله: «و لا يعلم ان كلّ كثرة كان متناهية او غير متناهية، فانّ الواحد و المُتناهى موجودان فيها»

اقول: قال الفاضل الشارح: انّ الكثرة تقعُ بالاشتراك على العدد نفسه و على ما يكون بالقياس الى قلةٍ و كثرةٍ ما و الاولى من مقولة الكمّ، و الثّانية من مقولة المضاف و الواحد على التّقديرين موجودٍ فيها.

اما المُتناهى، ان اراد به المُتناهى فى المقدار، فلا يكون موجوداً فى كلّ كثرة لانّ الكثرة، تقع على المجزّئات ايضاً، و ان اراد به المُتناهى فى العدد، فلا يكون موجوداً فى كلّ كثرة حقيقيّة، لانه لا يكون موجوداً فى الاثنين، اذ لا عدد اقلّ منه لكنّه يكون موجوداً فى كلّ كثرة اضافيّة، لانّ الاثنين ليس بكثرةٍ اضافيّةٍ فاذن ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافيّة، حتّى يستقيم الكلام.

اقول: هذه مؤاخذهٌ لفظيّةٌ^(١) قليلة الفائدة، اذا المقصود واضحٌ.

بانّ الرّحى تُنفكّ اجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء فى اثناء حركته ليُمكن للسّريع لحوقه، و بالجملة احدهما وقع فى شناعة الطرفة و الآخر فى شناعة التفكّك و هذا التقرير افيد و احسن، م.

١. قوله: «هذه مؤاخذهٌ لفظيّةٌ»، لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم، لانّ الامام، انما مهد تلك المقدّمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه إلّا أنّ المراد، لو كان المُتناهى فى الكلّ المتّصل، لم يكن موجوداً فى كلّ كثرة يوجد، و لو كان المتناهى فى العدد، لا يوجد ايضاً فى كلّ كثرة

قوله : «فاذا كان كُلّ متناهٍ يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد، ليس له حجمٌ ازيد من حجم الواحد، لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار، بل عسى العدد».

اقول: تقريره كُلّ عددٍ متناهٍ من الكثرة^(١) اذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان لا يكون حجم

حقيقية، فيكون المراد بالكثرة الاضافيّة و بالمتناهي المتناهي فى العدد، و ليس هذا مؤاخذه على الشيخ. فنقول: بلى، اخذ عليه و تقريرُ المؤاخذه انّ قوله كُلّ كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد و المتناهي فيها منقوض بالاثنتين فانه كثرة و لا يوجد فيه المتناهي فى الكم المتصل و المتناهي فى الكم المنفصل، فلا يصدق على الاطلاق انّ كُلّ كثرة يوجد فيه المتناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافيّة، فحينئذ يندفع المؤاخذه، هذا ما ذكره فى شرحه.

فاجاب عنه الشارح بانّ المقصود واضحٌ و لا يستراب فى انّ المراد من الكثرة، الكثرة التى يتألف منها الجسم و هى غير متناهية عند النّظام، فيكون المتناهي موجوداً فيها، و اما قال متناهية او غير متناهية، لانه سيعتبر جسماً من اجزاء متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجماً فى كُلّ جهة. فقال: كُلّ كثرة يتحصّل منها الجسم، سواء كانت متناهية او غير متناهية، فانّ الواحد و المتناهي موجودان فيها، اما الواحد فظاهرٌ، و اما المتناهي فلانّ اقل ما يتحصّل منه الجسم، هى ثمانية اجزاء و لا شك انّ المتناهي موجود فيه. و اعلم انّ المقدّمة القائلة بانّ كُلّ كثرة متناهية، يوجد فيها الواحد و المتناهي مستدركة فى الاستدلال لتمامه بدونها، م.

١. قوله: «تقريره كُلّ عددٍ متناهٍ من الكثرة» لو كان فى الجسم كثرة غير متناهية، لكان فيه كثرة متناهية، فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجماً ازيد من حجم الواحد، او يكون و الاول باطلٌ و لا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار، و للنّظام ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل، و تحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم: التأليف لا يكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى أنّه يلزم ان يكون كُلّ تأليف لا يكون مفيداً لمقدارٍ سواء كان ذلك التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نسلم الملازمة و من البين أنّه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على المقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيداً، و ان اريد به الجزيئية فالملازمة مسلّمة، لكن نمنع انتقال التالى، بل بعض التأليف عند النّظام، ليس يفيد ازدياد الحجم و جوابه انّ الشيخ ابطال التداخل فى نفس الامر، فمعنى الكلام أنّه لو لم يزد حجم المجموع الى مقدار الواحد، لزم ان لا

يكون بعض التأليف مفيداً لزيادة الحجم، لكنّ التّالي باطلٌ و الّا لكانت الاجزاء مُتداخلة و التّداخل محالٌ على ما مرّ. و أمّا قال بل عسى العدد، لأنّه رُبما يقع في الظّن أنّ الاجزاء و ان تداخلت و اتّحدت في المقدار، الّا أنّها متعدّدة بحسب ذواتها، و في التّحقيق ليس يفيدها، اى ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضاً، لأنّ الاجزاء حينئذٍ يتحدّ في الوضع لاتّحادها في الحيّز، فلا امتياز بينها في نفس الحجميّة لتساويها في نفس الحجميّة و لا في لوازمها، لأنّ التّساوى في الملزوم، يوجب التّساوى في اللوازم، و لا في عوارضها، لأنّ الاجزاء لما كانت متداخلة متّحدة في الوضع فلا شيئاً يفرض عارضاً لواحد منها الّا و نسبة ذلك العارض الى ذالك الواحد، يكون بعينها نسبته الى الاجزاء الآخر فلا امتياز بينها اصلاً فاعدّد، و اعتراض عليه الشّارح بأنّ لا نسلم أنّ تلك الاجزاء، اذا تداخلت و اتّحدت في الوضع، لم يتميّز بحسب العوارض، فإنّ من الجائز ان يكون احدها معروضاً لعارض بجهة و حيثيّة، و الآخر لآخرٍ بأخرى و يقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهين. او لا ترى أنّ قطراً من الدّائرة اذا قاطع قُطراً آخراً حدث نقطة للتّقاطع في المركز، ثمّ اذا قاطعها قطراً آخر حدث تقطعتان آخرتان و هكذا فهذه النّقطة الّتي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متّحدة في الوضع متنازّ كل منهما عن الأخرى بحسب العوارض ضرورة أنّ نقطة منها محاذية للقطر و آخر لآخر.

لا يقال: لا نسلم أنّ ههنا نقطاً متعدّدة بل الانصاف كلّها يتقاطع على المركز الّذى هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر الخطوط، و اختلاف الاضافات مع وحدة الشّيء، ممكن لأنّ نقول، هذا الكلام على سند المنع، فإنّ ذلك المثل رُبما اورد لتوضيح المنع لا التّقصّص، و ايضاً لو فرضنا أنّ ثمّ نقطة واحدةٍ يختلف عوارضها، فلمّا جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشّيء فبالاولى جواز اختلافها، حيث لا تُدخل فالتّداخل لا يستلزم الاتّحاد في العوارض.

لا يقال: لعلّ المراد انتفاء التّعدد في الخارج و حينئذٍ يندفع المنع باسره لأنّ الاجزاء اذا تداخلت و اتّحدت في الوضع، فكُلّ شيء يعرض احد الاجزاء في الخارج، فهو عارضٌ للآخر، و كُُلّ جهة لاحدها في الخارج، يكون جهة للآخر و هذا ضروريٌّ لا يمكن منعه. لأنّا نقول: لا نسلم أنّ الاجزاء اذا تداخلت و اتّحدت بحسب الوضع اتّحدت بحسب العوارض الخارجية كلّها، غاية ما في الباب أنّها تكون متّحدة في العوارض الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسيّة لكن لا يلزم منه ان يكون متّحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقليّة، اى غير الوضعية، و الى هذا اشار بقوله: «و الحقّ في ذلك»، الخ و اذا قد بطلّ أنّ حجم العدد المتناهي، لا يكون ازيد من حجم

ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد، او يكون.

وهذان قسمان و الشيخ اشار الى ابطال القسم الاول، بأن التآليف على ذلك التقدير، لا يكون مفيداً للمقدار و ذلك لأن الحجم، لا يزدادُ به، ثم قال: «بل عسى العدد»، اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً و لم يقل، بل العدد.

قال الفاضل الشارح و ذلك لوقوع الظن بأنه، يُفيد زياد العدد و ان لم يكن يفيد زيادة المقدار و فى التحقيق ليس يفيدُها ايضاً لأن الاجزاء اذا كان مقدارُها مساوياً لمقدار الواحد منها، يكون فى حيّز الواحد و حينئذٍ يستحيلُ ان يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية

الواحد، ظهر ان يكون الحجم يزدادُ بحسب ازدياد الاجزاء لا شك ان يمكن ان ينضمّ الاجزاء بعضها الى بعض، فى جميع الجهات، فيحصل حجم فى الجهات الثلاث فيحصل جسم، و أما حصل اولاً حجم فى الجهات الثلاث، ثم حصل جسم لأن الجسم، لا يطلق الا على ما له الامتدادات الثالث، بخلاف الحجم و ظن الامام انّ الضمير فى بينها راجع الى الكثرة و اللفظ البين يقتضى التعدد فلا يحدّ من تقدير غيرها بان يقال: و امكنت الاضافات بين تلك الكثرة و غيرها فى الجهات، فانّ التقدير انّ الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد، و اقل ما فيه ان يحصل منه حجم فى جهة، فاذا أُضيف اليه كثرةُ أخرى، يحصل حجم فى جهتين، ثم اذا أُضيف اليه كثرةُ ثالثة فى جهةٍ ثالثة، حصل حجمٌ فى كُلّ جهة فيكون جسماً. فهذا الحمل و ان كان صحيحاً الا ان يحوج الى تقدير لفظه غيرها و يشمل على استدراك، اذ حصول الامتدادات الثلاث، لا يتوقف على انضمام الكثرات، بل يكفى فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه بعض من حقق من المتكلمين، و اذ قلنا يعود الضمير الى الآحاد - كما فسّرناه - يصفوا الكلام عن شوبى التقدير و الاستدراك. و لعلّ الامام فهم من الاضافة، النسبة، حتّى يكون المعنى: و امكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء و الجسم الغير المتناهى الاجزاء و هو بعيد عن الصواب، لأن اعتبار النسبة بعد تحصيل النسبتين، و الجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل. و الحاصل انّ الضمير ان عاد الى الآحاد استقام الكلام من غير شوبٍ، و ان عاد الى الكثرة، فاما ان يُراد به الجسم المتناهى الاجزاء، او يُراد به الكثرة المتناهية، قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهى الاجزاء، حتّى يكون معنى الاضافة النسبة بينه و بين الجسم الغير المتناهى الاجزاء، يلزم اعتبار النسبة، قبل حصول المنتسبين، و ان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء، امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضممار، و استدراكه اولى. م.

او بشيء من لوازمها، اذ لا يتخلف الحجم، ولا بشيء من العوارض، لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلاً، فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجاً الى هذا البيان، لم يجزم بالتفني والاثبات، بل بنى الامر على التجويز.

واقول: عدم الامتياز في الوضع، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض، فان التقط التي هي اطراف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تميز في الوضع وتختلف احوالها العارضة، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعدّدة بتلك الاعتبارات، والحق في ذلك، ان التعدد من لواحق التغير، والتغاير قد يكون عقلياً، وقد يكون وضعياً، وعن التداخل يرتفع التغاير الوضعي، دون العقل، فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد، على سبيل التجويز.

قوله: «و ان كان لكثرة متناهية منها، حجمٌ فوق حجم الواحد، وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات، حتى كان حجم، في كلّ جهة فكان جسم».

اقول: هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين، واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسم ذا طول و عرض وعمق، وذلك ممكنٌ على تقدير ازدياد الحجم، بازدياد الاجزاء، وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً، فيكون جسماً.

وقوله: «حتى كان حجم في كلّ جهة فكان جسم» اي: حصل حجم في كلّ جهة فحصل جسم، وانما قال ذلك، لان الجسم، لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلاث. والحجم يطلق على ما يكون له مقداراً، مُمانع لان يدخل فيه آخر مثل. قال الفاضل الشارح: ينبغي ان تُضمّر في المتن لفظة: وذلك، ان يقال: وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة، سقطت من قلم الشيخ: او الناسخ، او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها.

اقول: ليس الى هذا الاضرار احتياجٌ، لانه الهاء في قوله: «وامكنت الاضافات بينها»، لا يُعوذ الى الكثرة، بل يعود الى الآحاد التي يعدّها اليها الضمير في قوله «منها». والتأليف بين الآحاد، انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات، لا ان يفرض اولاً تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الآخر الى غير تلك الكثرة و كان الفاضل

الشارح فسّر الاضافة بالنسبة و فهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية و بين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات و ذلك ببعيدٍ عن الصواب لقوله: بعد ذلك، حتّى كان حجم فى كلّ جهة، فإنّ النسبة أنّما يكون بعد صيرورتها جسماً لا قلبها. و الا صوب ان يفسّر الاضافة بضمّ الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه.

واعلم أنّ الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه^(١) فى مناقضة القائلين، بأنّ كل جسم يتألف ممّا لا يتناهى و ذلك لأنّ الجسم الذى ألفه، قد تألف ممّا يتناهى؛ لكنّه لم يقنع بذلك، بل قصد بيان أنّ الاجسام المتناهية المقادير، لا تتألف ممّا لا يتناهى اصلاً.

قوله: «كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر».

اقول: هذا تالٍ لقوله: «ان كان لكثرة متناهية منها حجمٌ فوق حجم الواحد و امكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات، حتّى كان حجم فى كلّ جهة فكان جسم».

و الجميع متّصلة شرطية، و ذهب الفاضل الشارح الى انّ قوله: «فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده» الى قول: «متناهى القدر»، قضية واحدة موضوعها الجسم و محمولها قضية أخرى، هى قوله: «كان نسبة حجمة»، الى قوله: «نسبة متناهى القدر» و لفظة «كان» رابطة و المجموع تالٍ للمقدّم المذكور، و الاظهر ما ذكرناه.^(٢)

١. قوله: «و اعلم أنّ الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه»، لانه لما حصل جسم المتناهى الاجزاء، فيكون بعض الاجسام، ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم، لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة لا شى من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية. لا يقال هذا الجسم صناعى، و الكلام فى الاجسام الطبيعية، فالسالبة الجزئية، لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع، لأننا نقول: لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات، فيكون الجسم المتناهى الاجزاء موجوداً فى الطبيعة، م.

٢. قوله: «و الاظهر ما ذكرناه»، و ذلك لوجهين احدهما ان كان فى قوله فكان جسم ماض بغير

قد، والجزاء اذا كان ماضياً بغير قد لم يجز الفا. و ثانيهما ان اسم كان التاقصة و هو جسم نكرة و هو غير جائز و هذا بحثٌ لفظي، و اما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين و هو أنه ان كان لكثرة مُتناهى حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المُنتهى الاجزاء، الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج فى القياس الاستثنائي و ان كان لزومية منعناها. غاية ما فى الباب، ان المُشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه و اما ان ذلك لازم من التّقدير المذكور، فهو ممنوعٌ بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم، نسبة متناه الى غير متناه ألا أنه اذا كان حجم الكثرة المُتناهى ازيد من حجم الواحد، فلا شك أنه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء و هو نسبة متناه الى غير متناه، و الاقربُ ان يقال، كان فى قوله كان جسم تامّة، و فى قوله: كان نسبة حجمه رابطة، و الجملة صفة لجسم، فلو كان كثرة مُتناهى حجم فوق حجم الواحد و انضم الاجزاء بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث، يلزم ان يحصل جسمٌ متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لانّ حصول الجسم لازم على ذلك التّقدير، و الجسم فى نفسه، موصوفٌ بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت و كيت فى نفس الامر من اللوازم. فان قيل: لا حاجة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم فى جميع الجهات لتحصيل الجسم، فأنه يكفى ان يقال: ان كان لكثرة مُتناهى من الاجزاء حجمٌ فوق حجم الواحد، كان الحجم يزدادٌ بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذى اجزائه مُتناهى نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المُتناهى الاجزاء، نسبة المتناهى، الى غير المُتناهى لكنّه نسبة متناه الى متناه. اجاب بان النسبة هى احدُ المقدارين من الاجزاء، و اذا قلنا اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة او اربعة او غير ذلك، فأنما يصح اذا كانا من نوعٍ واحدٍ و كان - اى المنسوب - اذا ضمّ اليه امثاله يصيرُ مثلاً للمنسوب اليه، فالتّقطّة لا يمكن ان ينسب الى الخطوط، و لا الخطّ الى سطح و لا السّطح الى الجسم، فانّ الجسم ليس حاصلًا من اجتماع السّطح، و لا السّطح من اجتماع الخطوط، و لا الخط و من اجتماع النّقط، فليس كلّ حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسمًا و لذلك حصل الجسم اولاً ثم نسبته. و فيه نظرٌ لانّ الجسم لو كان متألّفًا من الاجزاء و كان الحجم يزدادٌ يحب ازدياد الاجزاء فكلّ عدد يفرض من تلك الاجزاء، بل واحدٌ منها يكون له نسبة الى الكلّ بالثلث او الرّبع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً و لعلّ الفائدة اتمامُ الحجّة به كما ذكر.

و تقرير الكلام ان يقال: ان كان حجمُ الاجزاء المُتناهية ازيد من حجم واحدٍ منها و حصل من تأليفها في الجهات جسمٌ كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر، متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شىء متناهي القدر، الى شىءٍ مُتناهى القدر. و اعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المُتناهية و بين سائر الاجسام الا بعد ان صيرهُ جسماً و ذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوعٍ واحدٍ كالجسم و السطح و الخط مثلاً.

قوله : «لكن ازيداد الحجم، بحسب ازيداد التأليف و النظم، فتكونُ نسبة الآحاد المُتناهية الى الآحاد الغير المُتناهية، نسبةً متناهٍ الى متناهٍ و هذا خلفُ محالٍ.»

اقول: هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة، يُريد به انتاج نقيض المقدم و صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى، اما ازيد من حجم الواحد، او ليس بازيد منه، و الثانى باطل، لانه لا يُفيد زيادة المقدار، و الاول ايضا باطل لانه لو كان حقاً، لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث الى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهى نسبةً متناهٍ الى متناهٍ، لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء، فنسبة متناهٍ الى متناهٍ كنسبة متناهٍ الى غير متناه. هذا خلفُ محالٍ، فليس الاول حقاً و اذا بطل القسمان، بطل المقدم و هو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى.

* تنبيه *

و اما قوله: هذا استثناء لنقيض التالى، فليس معناه ان نفس الاستثناء، بل المراد أنه يُفيد الاستثناء، او يستلزمه اطلاق الاسم اللازم على الملزوم، فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازيداد التأليف و النظم، و جب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير مُتناهى الاجزاء، نسبة متناه الى متناه و هو نقيضُ التالى لكن استثناءه اما يصح لو كان هو الواقع في نفس الامر و ليس كذلك فالصواب جعل تالياً كما سبقت الاشارة اليه، م.

«اليس اذا اوجب النظر^(١) ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية

١. قوله: «اليس اذا اوجب النظر» اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه، فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه، لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية، و هما باطلان بالنظرين السابقين. فان قلت: الثابت بالنظر السابق ان الجسم، ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ، فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلاً في نفسه فنقول: المطلوب في هذا الفصل، ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله: فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد، متصل في نفسه و الا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل، فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل، كان جسماً مركباً لا مفرداً، هذا خلف.

قال الشارح: لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركباً من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية، ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة، غير حاصل في الجسم، لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم، فاجزائه ان لم يقبل الانقسام، وجد الجزء الذي لا يتجزى، و ان قبلت الانقسام، فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة، و المقدّر خلافه، و اذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم، غير حاصل، فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصل في الجسم، فيكون الجسم المفروض متصلاً، او يكون شيء من الانقسامات حاصل فذلك الانقسام، لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام، بل الى ما يقبل و هو الجسم المتصل، فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم.

و اعلم ان هذا البحث، انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم، و اما اذا اعتبرنا الجسم المفرد، فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه، كما بيناه و حيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول اما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد، بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل، فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد، و الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية، ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل، مقدمتين احدهما ان الجسم، لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية، و في الثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل و الاولى مهلهة و الثانية جزئية و اعتبر في الاولى، لا يجوز ان يكون، و في الثانية ليس يجب ان يكون، و اورد المطلوب جزئياً و اعتبر فيه الامكان، فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها. قال الامام: انما ذكر في القضية الاولى، لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون و في الثانية ليس يجب

ان يكون، لأنّ تركّب الجسم من اجزاءٍ غير مُتناهية، يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون، واما تركّب الجسم من اجزاءٍ متناهية، فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركّبة فظاهراً، واما في الاجسام البسيطة، فلامكان انقسامه الى اجزاء، فلا جرم لم يقل: يجب ان لا يكون، بل ليس يجب ان يكون. وهذا ليس بتامّ، لأنّ تركّب الجسم من اجزاءٍ مُتناهية، انما لم يمتنع او كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام، لكنّ الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجرّى بدلالة قوله: الى ما لا ينفصل. واما أنّ القضية الثانية جزئية، فلاّنه لما ابطال الموجبة الكلّية، ثبت السالبة الجزئية واما أنّ المطلوب جزئي، فظاهراً الشّرح، ان ذلك لاهمال احد مقدّميه وجزئية الأخرى فأنّه لما ثبت أنّ الجسم لا يشمل على اجزاءٍ غير متناهية و أنّ بعض الجسم، لا يشمل على اجزاءٍ مُتناهية، ثبت أنّ بعض ما لا يشمل على اجزاءٍ غير مُتناهية، لا يشمل على اجزاءٍ مُتناهية، فيكون بعض الجسم، عديمّ المفاصل وفيه نظرٌ لأنّ المُهملة في قوّة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئاً واما اعتبار الامكان في المطلوب، فذكر الامام عليه سؤالاً تقريره أنّه لما ثبت أنّ الجسم ليس يتركّب من اجزاء لا تتجرّى، تُثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المُتناهية، ولما ثبت أنّ الجسم، ليس تتألف من اجزاء غير متناهية، ظهر امتناع حصول جمع تلك الانقسامات بالفعل، وحيثنّ لا بدّ ان يكون بعض الاجسام عديمّ المفاصل، لأنّ كلّ جسم قُرض، فاما ان لا يكون منقسماً بالفعل، او يكون منقسماً و اياً ما كان، يصدق الجزئية اما على التقدير الاول فظاهراً واما على التقدير الثاني، فلاّن انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل، او لا ينتهي فان لم ينته، فقد حصل الانقسامات الغير المُتناهية بالفعل وهو محالّ وان انتهى الى جزء لا تنقسم بالفعل، فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو ايضاً محالّ و الّا لم يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم العديمّ المفاصل.

فقد بان أنّه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المُتناهية و امتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديمّ المفاصل، فلم قال اوجب امكان وجود جسم و اجاب أولاً بأنّه يجوز ان يكون المراد بالامكان العامّ و هو لا ينافي الوجود و ثانياً بأنّ المُمتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية و اما كلّ واحدٍ من الانقسامات فهو ممكن لا واجب و لا ممتنع، فكُلّ جسم يفرض لا يجب ان يكون عديمّ المفاصل، بل يمكن ان يكون و يمكن ان لا يكون، ألّهم لمانع خارجي و شيء من هذين الجوابين، لا يصلح ان يكون جواباً لسؤال السائل، فأنّه لم ينف صحّة كلام الشيخ حتّى يصحّحه في الجواب، بل الستكشف عن حكمة اقتضائه على الامكان مع أنّ اللازم وجود

و أنه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل.»

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزى، سواء متناهية او غير متناهية، ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليس بحاصلة في الجسم المفرد، بل ثبت ان بعض الاجسام، غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل و سمّاه «تبيينها» لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدّم و انما اورد القضية الاولى مهمة و هي ان يكون الجسم، لا يجوز ان يكون مؤلفاً، و لم يقل: كل جسم، لان الثابت بالبرهان في الفصل الثانى، هو ان الاجسام المتناهية الاقدار، لا يجوز ان تكون متألّفة ممّا لا يتناهى فقط، و لو جاز وجود جسم غير متناه القدر، لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه، فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً و لم يحكم ايضاً جزئياً، لئلا يوهم كذب الكلية، فاهملها و سيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً.

قال الفاضل الشارح: انه قال فى القضية الاولى، لا يجوز ان يكون الذى هو فى قوّة قولنا يجب ان لا يكون، و فى الثانية ليس يجب ان يكون و ذلك لان تركّب الجسم من اجزاء غير متناهية، ممتنع ان يكون، و من المتناهية غير ممتنع، فلا جرم، حكم فى الاولى بالامتناع و فى الثانية بالامكان العام.

اقول: انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركّب الجسم من اجزاء متناهية مطلقاً، بل قال: لا يجب تركّبه من الاجزاء المتناهية التّي لا تتجزى، و يدلّ عليه قوله: «الى ما لا ينفصل»، و قد بان امتناع تركّبه منها، فكان الواجب اذن، ان يقول فى هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون.

و الصواب ان يقول، انه لما قال فى الفصل الثانى: «و من الناس من يكاد يقول به هذا التأليف» فكانه قال: و من الناس من يجوز هذا التأليف، ثم لما ابطله، اورد ههنا نقيض

جسم عديم المفاصل، فالظاهر انه لما سلب، الوجوب، ثبت الامكان، اذا الامكان فى مقابلة الوجوب، م.

ذلك و هو الحكم بأنّه لا يجوز، فلمّا ابطله اورد هيئتها نقيضه و هو الحكم بأنّه لا يجبُ بالجملة، فالقضية الاولى، مهملة - كما مرّ - و الثانية جزئية، لأنّ قوله: «ليس يجبُ ان يكون لكلّ جسم»، في قوّة قولنا: ليس يجب ان يكون بعض الاجسام، و لذلك جعل اللّازم منها جزئياً و هو قوله: «فقد اوجب امكان وجود جسم»، و ذلك يكفي بحسب غرضه هيئها.

و ذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً و هو ان امتناع حصول الانقسامات الّتي لا تتناهي بالفعل، يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده على سبيل الوجوب، فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم و لم يقل: فقد اوجب وجود جسم.

و اجاب عنه بأنّ هذا الامكان، يحتمل ان يكون عامّاً، و ايضاً ان كان خاصّاً فقوله صحيح، و ذلك لأنّ المُمتنع هو حصول جميع الانقسامات، أمّا حصول كلّ واحدٍ منها، فليس بواجب و لا مُمتنع، فاذن ليس في الوجود جسمٌ معيّنٌ يجب ان يكون عديم المفاصل، إلّا لمانعٍ خارجي كالفلك.

اقول: و الاظهر أنّه لمّا سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً عن الاجزاء، لزمه امكان كونه غير مركّبٍ و لذلك ذكر الامكان.

قوله: «بل هو في نفسه كما هو عند الحسّ».

الحسّ يحكم باتّصال الجسم، و اثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان، امرٌ عقلي غير محسوسٍ، فلمّا بطل ذلك، صحّ كون الجسم متّصلاً في نفس الامر، كما هو عند الحسّ.

قوله: «لكنّه ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجبُ ان يكون قابلاً للانفصال، و وقوع المفاصل فيه أمّا بفكّ و قطع، و أمّا باختلاف عرضين قارّين فيه، كما في البلقة، و أمّا بوهم و فرض، ان امتنع الفكّ لسبب^(١)».

١. قوله: «ان امتنع الفكّ لسبب» هذا الشرط، يتعلّق باختلاف عرضين ايضاً، فإنّ الجسم أمّا ان يقبل الفكّ اولاً، فان قبل الفكّ، فهو ينفصل أمّا بالفكّ و القطع و أمّا باختلاف عرضين، و أمّا

بتوهمٍ وفرضٍ، وان لم يقبل الفك، فهو لا ينفصل بالانفكاك ألا أنه ينفصل باختلاف عرضين، والوهم والفرض، فالجسم ينفصلُ باحد الوجوه الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفك لسبب. واعلم ان الاختلاف عرضين، ان لم يدخل في الوهم والفرض، لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في أول الفصل وهي ما بالقطع والكسر والوهم والفرض، فلم يكن ناقلاً للمذهب بالتّمَام، وان دخل في الوهم والفرض، فهو لا يجب الانفصال الخارجى، على أنه لو اوجب الانفصال فى الخارج حتّى أنّ الجسم يوجد له فى الخارج جزئان متميّزان، بان يكون شىء منه ابيض و شىء منه اسود او بان يكون شىء منه مُلاقياً لجسم آخر، او معاذياً و شىء منه لا يكون كذلك، يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل فى الخارج ضرورة ان كلّ جزء، فهو ملاق باحد طرفيه، غير ما يلاقيه بطرفه الآخر.

لا يقال: اذا كان بعضُ الجسم ابيض و بعضُهُ اسود، فلا ريب انّ ما حلّ فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حلّ فيه البياض، فلا بدّ من جزئين متميّزين فى نفس الامر، لأننا نقول: المُغايرة أنما هي باعتبار اختلاف عرضين و اما بالنظر الى ذات الجسم، فلا انفصال فيه اصلاً، و من حكم بانّ ماءً واحداً فى نفسه يسخّن بعضه، فصار مائتين فى الخارج، ثمّ اذا زال السخونة، صار ماءً واحداً كما كان، او بان جسماً واحداً وقع على شىء منه ضوء اولاً فى جسم آخر شيئاً منه الفصل قسمين كلّ واحد منهما متميّز عن الآخر و عند زوال الضوء و المُلاقة، عادا جسماً واحداً، او بان جسماً اذا تحرّك فى مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كلّ حدّ من الحدود الغير المُتناهية و اذا انعدمت الحركة، صارت المسافة متّصلة فى نفسها. فلا شكّ فى انّ ختلاف الاعراض، لا يوجب ألا الانفصال فى الفرض العقلى، لا بحسب نفس الامر و فى الخارج. نصّ عليه الشيخ فى «الشفاء» بقوله: و من اختصاص الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض، حتّى اذا زال ذلك العرض، زال ذلك التخصيص، مثل جسم يبيضُ لأكله او يسخّن لأكله، فيفرض له بلا بياض جزء، اذا زال ذلك البياض زال افتراضه و الذى وقع فى الاوهام انّ اختلاف الاعراض، يوجب الانفصال فى الخارج و انّ القوم ذاهبون اليه ما وقع فى كلام الشيخ ان جعله فى مقابلة الوهم و الفرض و ذلك غير لازم منه، فانّ المراد مجرد التّوهم و الفرض حتّى انّ الفرض يوجب الانفصال تارةً بنفسه، اذا فرض فى الجسم شيئاً دون شىء، و أخرى بحسب الغير، كما اذا كان تميّزه باختلاف الاعراض. و ما ذكره فى «قاطيغوريا» من «الشفاء»، من انّ اختلاف الاعراض، يوجب الانفصال بالفعل و هو ايضاً لا يستلزم الانفصال الخارجى، فانّ المراد بالفعل، ليس فعل الوجود

اي الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال، ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجب ان يكون قابلاً لانفصال، لما مرّ فى الفصل الاول، واسباب وقوع المفاصل، لا يخلو عن الثلاثة المذكورة فى الكتاب، لان الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق او لا يكون، والثانى اما ان يكون فى الخارج، او فى الوهم، مثال الاول ما بالفك والقطع، ومثال الثانى ما باختلاف عرضين، ومثال الثالث ما بالوهم.

فى الاعيان، بل ما هو اعمّ و لما كان الاختلف سبباً لانفراض امرين، اوجب الانفصال بالفعل و لكن فى الفرض. و ربما يقول قائلهم: انّ الاختلاف، يقيد الانفصال الخارجى، اذا كان العرضان ساريين، كما فى البلغة، لوجوب المغايرة بين محل السواد و بين محلّ البياض و اما الاعراض الغير السارية كالمماسة و المحاذة، فهى لا يفيد الانفصال الا فى الوهم. و هذا الفرق ضعيف، لانّ العقل كما يحكم بانّ الاسود غير الابيض، كذلك يحكم بانّ المحسوس، غير غير المحسوس و انّ المحاذى غير غير المحاذى، فان اورث هذا الاختلاف انفصلاً خارجياً، لم يكن بين القسمين افتراق فى ذلك، و لعله استهواه ما وجده فى بعض نسخ «الاشارات»: و اما باختلاف عرضين قارين كما فى البلقة» و غفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين، فى اعداد القمسة الفرضية، حيث يتكلم على مذهب ديمقريطس. فالصواب ان يقال: الانفصال اما فى الخارج، كما بالفك و القطع، او فى الوهم، فاما بواسطة شىء آخر، كما باختلاف الاعرض او لا بواسطة شىء آخر، كما بالوهم و الفرض، و اذا ثبت انّ الجسم لا يتألف عن احاد لا تقبل القسمة و هو قابل للانقسام، فاما ان يكون قابلاً لانقسامات متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية و الاول باطل و الا انتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام، و قد ظهر بطلانه بانّ ما على يمينه يلاقى منه، غير ما يلاقى ما على يساره، فتعيّن ان يكون قابلاً للانقسامات غير متناهية، لكن لا يلزم ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الفكيّة، فان مقتضى الدلالة المذكورة، ليس الا الانفاسم الوهمى، فمن البين انّ حجب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه فى الخارج، بل فى الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة، بل اللازم الواجب هو القسمة الوهميّة فلهاذا خصّها بالذكر. ثم لو زعم زعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكيّة، فلا بدّ من دلالة اخرى عليه، و من الجائز ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الوهميّة و لا يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الفكيّة على ما هو مذهب ديمقريطس و سيايتك الدلالة على بطلانه فيما بعد و هذ يؤيد ما ذكرناه فى اختلاف عرضيين، م.

* تذييب *

«ليس اذا لم يكن تأليف من آحاد، لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية، لا يقف الى غير النهاية، وهذا باب لاهل التحصيل فى اطناب، والمستبصر يرشده القدر الذى نوردّه».

لما بطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة، بقى الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما، بقوله: «وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة، لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية» وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء، و وجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة.

وانما قال «لاسيم الوهمية»، لان البرهان المذكور فى الفصل الاول، لا يفيد الا القسمة الوهمية، وسعى تذييلاً لان هذا الحكم، فرع على ما تقدم. قوله: «وهذا باب» اى مسألة الجزء الذى، لا يتجزئ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان، فان اهل العلم، قد اطنبوا الكلام فيها، والمستبصر يرشده القدر الذى نوردّه، اى فى هذا الكتاب، فى بعض النسخ القدر الذى اوردها.

* تنبيه *

«انك ستعلم ايضاً ممّا علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها او زمان تلك الحركة كذلك، وانه لا تتألف وايضاً ممّا لا ينقسم حركة ولا زمان». قد حصل من المباحث المذكورة^(١) ان الجسم الطبيعى، متصل فى نفسه، قابل للقسمة

١. قوله: «قد حصل من المباحث المذكورة»، مساق الكلام يستدعى تقديم (تمهيد) مقدّمتين الاولى، لا ارباب فى ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعى او شيان الجسم الطبيعى وكمية سارية فيه و هى الجسم التعليمى استدلل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد الكشمة الواحدة تجعل تارة كرة و اخرى مربّعاً، و كالماء الواحد يختلف اشكاله بسبب اخلاف ظروفه فاخفاه فى ان ذلك الجسم، باقٍ بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم، فانه اذا جعل كرة مثل كان له ثخن ثم اذا جعل مربّعاً يبطل ذلك

التَّخَنُّ و يحصل ثَخَرٌ آخر، اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها، فلا بدَّ ان يكون هُناك امران احدهما باقٍ لا يختلف و الآخر زائِلٍ يختلف و هو الجسم التَّعليمي و هذا اَمَّا يَتَمُّ و ثبت انَّ الاجسام الَّتِي يَخْتَلِفُ اشكالها مَتَّصِلَةٌ فِي نَفْسِهَا لَكِنِ الثَّابِتُ بِالْبَرْهَانِ لَأَنَّ الْجِسْمَ الْمُفْرَدَ، مَتَّصِلٌ فِي نَفْسِهِ فَجَازِ ان لا يكون شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْجِسامِ الْمُحسوسة اَلَّا مُرَكَّبًا و يكون اختلاف الكُلِّ لانتقال الاجزاء من سَمَتٍ اِلَى سَمَتٍ و اَمَّا الْجِسْمَ الْمُفْرَدَ فَلَا يَخْتَلِفُ الشَّكَالُ و اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ، قَدْ سَمِعْتَ اَنَّ الْجِسْمَ التَّعليمي، كَمِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِالْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ مَمْتَدَّةٌ فِي سَائِرِ الْجِهَاتِ، ثُمَّ اَنَّهَا لَا تَمْتَدُّ فِي تِلْكَ الْجِهَاتِ اِلَى غَيْرِ النِّهَائِيَّةِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اِنْتِهَائِهَا فِي كُلِّ جِهَةٍ يَنْتَهِي يَعْرِضُ السَّطْحُ لِأَنَّهُ لَمَّا ارْتَفَعَ مِنْهَا جِهَةٌ يَبْقَى امْتِدَادُهُ فِي جِهَتَيْنِ وَ هُوَ السَّطْحُ وَ اَنَّهُ اَيْضًا لَا يَذْهَبُ فِي جِهَةٍ اِلَى غَيْرِ النِّهَائِيَّةِ، بَلْ يَنْتَهِي فِي اِي جِهَةٍ يَنْتَهِي يَبْقَى امْتِدَادٌ فِي جِهَةٍ أُخْرَى وَ هُوَ الْخَطُّ وَ عِنْدَ اِنْتِهَائِهِ النِّقْطَةُ، فَالْجِسْمُ التَّعليمي يَفْنَى عِنْدَ السَّطْحِ وَ هُوَ يَفْنَى عِنْدَ الْخَطِّ الْفَانِي عِنْدَ النِّقْطَةِ، فَلَا يَكُونُ السَّطْحُ جُزْأً مِنَ الْجِسْمِ التَّعليمي وَ لَا الْخَطُّ جُزْأً مِنَ السَّطْحِ وَ لَا النِّقْطَةُ جُزْأً مِنَ الْخَطِّ، لَمَّا قَدْ ظَهَرَ مِنْ انْقِطَاعِ كُلِّ مِنْهَا عِنْدَ الْآخَرِ، بَلْ عَاضٍ لَهُ مِنْ حَيْثُ اِنْتِهَائِهِ. وَ اِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَتَقُولُ: لَمَّا تُبَيَّنَ اَنَّ الْجِسْمَ الطَّبِيعِيَّ مَتَّصِلٌ فِي نَفْسِهِ، قَابِلٌ الْقِسْمَةِ اِلَى غَيْرِ النِّهَائِيَّةِ، لَزِمَ مِنْ ذَلِكَ اَنْ يَكُونَ الْجِسْمُ التَّعليمي كَذَلِكَ ضَرُورَةً اَنَّهُ يَنْقَسِمُ بِاقْسامِ الطَّبِيعِيِّ، وَ اَنْ يَكُونَ الْخَطُّ وَ السَّطْحُ كَذَلِكَ، لِأَنَّهُا عَارِضَةٌ لَهُ. وَ فِيهِ مَنَعٌ، لِأَنَّ انْقِسَامَ الْمُحَلِّ اَمَّا يَوْجِبُ انْقِسَامَ الْحَالِّ، لَوْ كَانَ مِنَ الْاَعْرَاضِ السَّارِيَةِ وَ السَّطْحِ وَ الْخَطِّ، لَيْسَ كَذَلِكَ وَ اَيْضًا اَتَّصَالَ هَذِهِ الْمَقَادِيرُ غَيْرُ لَازِمٍ لَمَّا بَيَّنَّا اَنَّ الْاِخْتِلَافَ الْاَعْرَاضِ لَا تَوْجِبُ اَلَّا انْقِسَامَ الْخَارِجِيَّ، فَجَازِ اَنْ يَكُونَ الْمَقَادِيرُ مُشْتَمِلَةً عَلَى الْاِجْزَاءِ وَ يَكُونَ الْجِسْمُ الطَّبِيعِيَّ مَعَ ذَلِكَ مُتَّصِلًا لَا جُزْءَ لَهُ اَصْلًا، ثُمَّ اَنَّكَ مَا عَلِمْتَ فِيْمَا سَبَقَ اَلَّا اَنَّ الْجِسْمَ مَتَّصِلٌ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمَلٌ لِلْقِسْمَةِ لِغَيْرِ نِهَائِيَّةٍ، وَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هَذِهِ الْمَقَادِيرُ كَذَلِكَ مَتَّصِلَةٌ فِي اِنْفُسِهَا مُحْتَمِلَةٌ لِلْقِسْمَةِ لِغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَّةِ، فَكَانَ الْجَوَابُ اَنْ يَقُولَ: مِمَّا عَلِمْتَهُ مِنْ حَالِ اِحْتِمَالِ الْجِسْمِ، لَكِنِ لَمَّا كَانَ اِحْتِمَالُ الْجِسْمِ مُلْزُومًا لِاِحْتِمَالِ الْمَقَادِيرِ، اُورِدَ الْاِلْزَامُ وَ ارَادَ الْمُلْزُومُ، فَقَالَ مِمَّا عَلِمْتَهُ مِنْ حَالِ اِحْتِمَالِ الْمَقَادِيرِ، يَدُلُّ قَوْلُهُ مِنْ حَالِ اِحْتِمَالِ الْجِسْمِ تَنْبِيْهُا عَلَى الْمُتْلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا وَ اَمَّا لَمْ يَصْرَحْ بِالْمُتْلَازِمَةِ، فَلَمْ يَقُلْ: سَتَعْلَمُ مِمَّا عَلِمْتَهُ مِنْ حَالِ اِحْتِمَالِ الْجِسْمِ قِسْمَةً لِغَيْرِ نِهَائِيَّةٍ اَنَّ مَقَادِيرَهُ كَذَلِكَ، كَمَا قَالَ: الْحَرَكَةُ وَ الزَّمَانُ كَذَلِكَ، لِأَنَّ حَصُولَ الْعِلْمِ بِاِعْتِبَارِ الْمَقَادِيرِ، يَتَوَقَّفُ بَعْدَ الْعِلْمِ بِاِحْتِمَالِ الْجِسْمِ عَلَى الْعِلْمِ بِوُجُودِ الْمَقَادِيرِ وَ لَمْ يَثْبِتْ بَعْدَ وَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْفَصْلِ اَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْجِسْمُ قَابِلًا لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَّةٍ، وَ جَبَّ اَنْ يَكُونَ الْحَرَكَةُ وَ الزَّمَانُ اَيْضًا قَابِلَيْنِ لِانْقِسَامَاتٍ

الى غير النهاية، و لازم من ذلك كُون الكميّة القائمة بالجسم الطبيعى الّتى هى الجسم التّعليميّ الذّى يدّل على مغايرته للطبيعيّ، تبدّله فى الجسم الواحد، بحسب تبدّل اشكاله ايضاً كذلك، و لازم من ذلك كون السّطوح الّتى بها تنتهى الاجسام والخطوط الّتى بها تنتهى السّطوح ايضاً كذلك، و جميع ذلك اعنى الاجسام التّعليمية والسّطوح والخطوط يسمّى مقادير.

فالشيخ نبّه على جميع ذلك تعريضاً بقوله: «من احتمال المقادير»، اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام، و لم يذكر تصريحاً لآنه لم يبيّن وجودها بعد، ثمّ نبّه انّ حكم المُتّصلات الغير القارّة كالحركة والزّمان، حكم المُتّصلات القارّة؛ و ذلك لتطابقهما فى العقل، فانّ الحركة فى مسافة، تنقسم بانقسامها، و كذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامه فاذن لا حركة مؤلّفة من اجزاء لا تتجزّى و لا زمان.

و يتبيّن من ذلك، انّ قسمة الحركة والزّمان، الى ماضٍ و مستقبلٍ و حال، لا تصحّ لانّ الحال حدٌّ مشترك، هو النّهاية الماضى و بداية المستقبل، و الحدود المشتركة بين المقادير، لا يكون اجزائاً لها و اّلا لكان التّصنيف تنليثاً، بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالتّوحد. فاذن، قد ظهر فساد الحجّة المذكورة على اثبات الجزء.

* اشارة *

«قد علمت انّ للجسم مقداراً ثخيناً مُتّصلاً»
المقصود من هذا الفصل، اثبات الهيولى^(١) للجسم، فالمقدار بحسب اللغة، هو الكميّة،

الغير المتناهية، لانّ الحركة و المسافة و الزّمان متطابقة فى العقل، حتّى انّ كُُل قطع بفرض فى المسافة انقرض بازاء قطع فى الحركة و فى الزّمان فالحركة الى نصف المسافة، نصفُ الحركة الى كلّها و الحركة الى ثلثها، ثُلثُ الحركة الى كلّها و زمانُ الحركة الى نصف المسافة، نصف زمان الحركة الى آخرها و الى الثّلث ثلث، فكما انّ المسافة قابلةٌ للقسمة الغير المُتناهية، كذلك الحركة و الزّمان قابلان للقسمة الى غير النّهاية، م.

١. قوله: «و المقصود من هذه الفصل اثبات الهيولى» قد علمت أنّ الجسم مُتّصلٌ واحدٌ فى نفسه، فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتّصالية الّتى امكن ان يفرض فيها ابعاداً ثلاثة

متقاطعة، واما ان يكون فيه وراء تلك الهويّة الاتصالية شىء آخر، يقبلها و يقبل الانفصال و هو هو بعينه، فذهب القدماء كافلاطون و شيعته الى الجسم ليس الّا ذلك المتّصل و هو بسيط فى نفسه، لا تركيب فيه البتّة، و ذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ و غيره الى أنّ الجسم، مركّب من الصّورة الاتصالية و شىء آخر قابل لها و هو الهيولى، فأخر ما ينحل اليه الاجسام، اجسام بسيطة عند افلاطون و اجزاء غير اجسام، عند غيره، اما الهيولى و الصّورة على مذهب الشيخ، و اما جواهر فردة عنده الآخرين. و الغرض من هذا الفصل، اثبات الهيولى فالمقدار هو الكميّة لغّة، و الكميّة المتّصلة اصطلاحاً و التّخمين المقول، مقولان بالاشتراك على معنيين؛ على حشو ما بين السّطوح، و على الامر الذى يُقابله رقة القوام اى غلظ القوام و فى نسخة أخرى: و على حشو بين السّطوح و على الامر الذى يُقابله رقة القوام، اى الامر الذى يقابله رقة القوام، فالتّخين يدلّ بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السّطوح و هو فصل الجسم التّعليمى، يفصله عن الخطّ و السّطح، و على ما يقابل الرقيق من الاجسام، فان قلت: الجسم التّعليمى، هو حشو ما بين السّطوح، لا ذو حشو أمّا ذو الحشو الجسم الطّبيعى، فالاولى ان يفسّر التّخن بكون الشّئ حشواً بين السّطوح، حتّى يستقيم فنقول: المراد بالحشو هيئتها المصدر، لا غير المصدر و هو التّخلل و التّوسط بين السّطوح، و اما المتخلل و بين السّطوح، فهو الجسم التّعليمى، فلذا حملة ايضاً على غلظ القوام، لا على الغليظ و الاتّصال، يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافى و هو كون الشّئ بحيث يُمكن ان يفرض له اجزاء يشترّك فى الحدود، و الحدّ المشترك بين الشّيتين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما و بداية لآخر، و معنى الكلام ان يكون بحيث اذا فُرض انقسامه يحدث حدّ مشترك بين قسميه، كم اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح و هو حدّ مشترك بين قسميه، او فرض انقسام السّطح يحصل خطّ و هو حدّ مشترك بين قسميه، او فرض انقسام الخطّ، تحدث نقطة و هى مشتركة بين قسميه و المتّصل بهذه المعنى، يُطلق على ثلاثة امور؛ احدها فصل الكمّ، يفصله عن الكمّ المنفصل الذى هو العدد، و ثانيها الصّورة الجسميّة و أمّا يطلق المتّصل عليها، لأنها مستلزمة للجسم التّعليمى المتّصل فسمّيت به تسمية للملزوم باسم اللازم، و ثالثها الجسم، لأنه لما اطلق عليه المتّصل، لأنه لما اطلق المتّصل على الصّورة الجسميّة و المتّصل ذو الاتّصال و كانت الصّورة ذات الجسم التّعليمى، اطلق الاتّصال على الجسم التّعليمى، فاطلق الاتّصال على الصّورة ايضاً اطلاق اسم اللازم على الملزوم، و لا اطلق الاتّصال على الجسم التّعليمى و على الصّورة الجسميّة اطلق المتّصل على الجسم لأنه ذو اتّصالٍ حيثنّذ و اضافى و هو

امران: اتحاد النهايات وهو كون الشيء يتحرك بحركة أخرى، وهيئتها معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية، اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم، لا الكم المتصل و الا لكان المتصل بعده مكرراً و مستدركاً و هو جنس للجسم التعليمي، و المتصل فصل له يفضلهُ عن العدد، و الثخين فصل آخر، يفضلهُ عن الخط و السطح، و يكون المجموع هو الجسم التعليمي، فكأنه قال قد علمت ان للجسم جسماً تعليمياً، فاقام حده مقامه و كان سائلاً يقول المتصل اعم من الثخين و قد تقرر في صفة التحديدان الاعم، يجبُ تقديمه، فما باله آخره عن الثخين اجاب بأنه لما حاول تفهيم مناظره، اعنى القائلين بالجزء و كان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف.

فان قلت: كيف قال علمت ان لجسم مقداراً ثخيناً متصلاً و ما علمنا ذلك فيما قبل. اجاب: فقال بلى، معلوم مما ذكر من قبل، لانه ثبت بالبرهان ان الجسم، متصل واحد و لاشك في كونه ذا كمية و تخانة فهناك كمية متصلة ثخينة. فان قلت: هب ان هيئتها كمية متصلة ثخينة، هي الجسم التعليمي، لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً و انما كان كذلك، لو علمنا مغاييرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغاييرته اياه، لم يمكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه، لكننا ما علمنا ذلك فيما قبل، فلا يصح قول قد علمت. اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر و هذه الامور، اى الكمية المتصلة الثخينة اعراض، فمن البين الواضح، انه مغاير لها و الجلي الواضح في معرض المعلوم، فكأننا كنا علمناه فيما سبق، و على هذا يكون قول بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ، مستدركاً زائداً لتمام الكلام دونه، لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم التعليمي، كيف يكون عرضاً، فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب، بل الواجهة في هذا المقام، ان يقال جوهرية الجسم، اوضح شيء له و كونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية و من المعلوم بالديهية، المغايرة بين الشيء و مبدأ فصله، لاننا نقول: هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً و معناه: اما لفظاً فلان الواو في قوله: و كونه شيئاً، من شأنه لا معنى له حيثئذ، فالواجب ان يكون بالفاء، ليكون بياناً للمغايرة و اما معناه فلان الجسم التعليمي عرض و المأخوذ من العرض، لا يكون فصلاً جوهرياً و ايضاً فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعد و الآن هو ذو الجسم التعليمي فلكم بين القولين، و قد سمعت كلاماً في ذلك والاصوب ان يقال: لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه، و علمنا

و بحسب الاصطلاح هو الكميّة المتّصلة الّتي تتناول الجسم و الخطّ، و التّخن اسم لحشوما بين السّطوح، و للامر الّذى يقابله رقة القوام، فالثخين يدلّ بالاشتراك على ما هو ذو حشوٍ بين السّطوح و فصل للجسم التّعليمي، و على ما يقابل الرّقيق من الاجسام و المراد ههنا، المعنى الاول و الاتّصال يدلّ على معنيين: احدهما صفةٌ لشي لا بقياسه الى غيره و هو كونه يبحث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود، و المتّصل بهذا المعنى، يُطلق على فصل الكّم و على الصّورة الجسميّة المُستلزمة للجسم التّعليمي و قد يقال للجسم التّعليمي عند ما يطلق المتّصل على الصّورة الجسميّة «اتّصال» ايضاً، و قد يُقال لهذه الصّورة يُقال لهذه الصّورة ايضاً الاتّصال و امتداد بالمجار و يقال للجسم بحسب ذلك متّصل.

و ثانيهما صفةٌ لشيء، بقياسه الى غيره، و هو ايضاً بمعنيين: احدهما كون المقدار متّحد التّهاية بمقدار آخر، و يقال لذلك المقدار، أنّه متّصلٌ بالثاني بهذا المعنى. و الثّاني كون الجسم، بحيث يتحرّك بحركة جسمٍ آخر و يقال لذلك الجسم، أنّه متّصلٌ بالثاني بهذا المعنى.

و الاسمُ كان بحسب اللّغة للّذي بالقياس الى الغير، فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول و لما تقرر هذا، فنقول: المقدارُ في قول الشيخ «مقداراً تُخنياً متّصلاً» ينبغي ان يحمل على اللّغويّ لثلا يتكرّر المتّصل، و الثّخين على ما هو فصل الجسم التّعليمي، و المتّصلُ على ما هو فصل الكّم المتّصل.

و حينئذٍ يكونُ المجموع هو الجسم التّعليمي، لانه كميةٌ متّصلةٌ تُخنيةٌ و انما قدّم الثّخين، لانه اعرف، فانّ القائيلين بالجزء يعترفون بـثخانة الجسم و لا يعترفون باتّصاله و تقديم الاعرف في الاقول الشّارحة اولى، و المقدارُ الثّخين المتّصل، اعنى الجسمُ

تبدّل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه، جزمنا بانّ هناك امراً باقياً و امراً مختلفاً هو الجسم التّعليمي، فكان علمنا باتّصال الجسم كاذباً في علمنا بانّ للجسم جسماً تعليمياً و حيث علمنا ذلك، فقد علمنا هذا. لا يقال: هذه المقدّمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدرَكاً، لانّا نقول: كما انّ المطلوب من الدّليل انّ في الجسم شيئاً غير صورته الجسميّة، كذلك مطلوب منه انّ ذلك الشيء غير صورة صورتها، اعنى الجسم التّعليمي و ذلك يتوقّف على انّ للجسم جسماً تعليمياً، م.

التعليمي، هو غير الجسم الطبيعي - كما مرَّ و ذلك لأنه يتبدَّل في الجسم الواحد، يتبدَّل اشكاله كالشمعة التي تُجعل تارة كُرَّةً و تارة مكعباً - مثلاً - فهو امرٌ عارض للجسم، و يكون معنى قول الشيخ قد علمت أنَّ للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي، و أمَّا قال: قد علمت ذلك مع أنَّ اثبات الجسم التعليمي، غير مذكور في الكتاب، لأنَّه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه، كما هو عند الحسن.

و كان كونه ذا كميَّة و ذا ثخانة، امرأً يبتأ غير متنازع فيه و لا محتاج الى برهان، و مجموع هذه المعاني، اعني كون الجسم ذا كميَّة و ثخانة و الاتصال هو كونه ذا جسم تعليمي، فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم.

فان قيل: بم يعرف أنَّ الجسمية شيء مغاير الامور، فأنَّه ما لم يعرف مغايرته لها، لم يمكن اثباتها له. قلنا: كونه موجوداً لا في موضوع، اعني جوهرية اوضح شيء له و هو مغاير لهذه الامور و كونه شيئاً من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي، امرٌ غير جوهرية و هو فصله الذي يتحصَّل به جوهرية.

قوله: «وأنَّه قد يعرضُ له انفصال و انفكاك»^(١)

١. قوله: «وأنَّه قد يعرضُ له انفصال و انفكاك»، قال الامام: قد يُفقد الجزئية و أمَّا اورد الحكم جزئياً، لأنَّ بعض الاجسام، لا يعرضُ له الانفصال كالافلاك. و فيه نظرٌ لأنَّ لفظة «قد» ليس يُفقد الّا تبعض الاوقات، لا تبعض الحكم، فمعنى الكلام ليس الّا أنَّ الجسم، يعرض له الانفصال، في بعض الاوقات، لا أنَّ بعض الاجسام، يعرضُ له الانفصال. و اعتراض الشارح، بأنَّ الافلاك ايضاً يعرضُ لها الانفصال او اقله الوهمي و لاجل ذلك يتناوله هذا البرهان، كما سيجي ببيانه و هو ليس بوارد، لأنَّ الشيخ لم يقتصر على الانفصال بذكر الانفكاك ايضاً و الفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي. ثم قال: والصواب أنَّه أمَّا جعل الكمَّ جزئياً، لأنَّ بعض الاجسام، لا يعرضُ له الانفصال لعدم طريان اسبابه و من الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال و الّا لحصل جميع الانفصالات المُمكنة في الجسم بالفعل و أنَّه محالٌ و هذا ايضاً بيانه على أنَّ قد يُفقد جزئية الحكم.

و خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام، أنَّ الجسم متَّصل واحد في نفسه، قابلٌ للانفصال، فاذا طره على الانفصال، فلا شكَّ أنَّه لا يبقى تلك الهوية الاتِّصالية بعينها، بل يبطل و يحدث هويتان

آخران اتصاليان، ثم اذا اتصلنا بطلنا و حدث هوية أخرى الاتصالية، فلا بد هناك من امر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة و للهويتين اتصاليتين أخرى و هو هو بيعينه إلا أن في اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون للهوية الاتصالية قائمة بذاتها، ينعدم و يحدث هويتان آخرتان و يتصلان و يحدث هوية أخرى اتصالية، كما يقول به العظيم افلاطون و مما يؤكد هذا الاحتمال، أن الهوية الاتصالية، هي التي ممكن أن يفرض فيها ابعاداً متقاطعة على زوايا قائمة، فيكون متحيزة بذاتها و المتحيز بذاته يجب أن يكون قائماً بذاته و كان في منعه مكابرة و وجه التفصي عن هذا الاشكال، أنه اذا انفصل الجسم المتصل الى الجسمين متصلين او اتصالاً جسماً واحداً، فلا يمكن ان يقال: قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرّة و حدث متصلان آخران او انعدم بالكلية و حدث متصل واحد من لا شيء، فاننا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم و انفصاله الى المتصلين و بين انعدامها و اتصاليهما، فاذا وجب ان يكون هناك امرٌ موجودٌ باقي في الحاليتين، و ذلك الامر، ليس هو تلك الهوية الاتصالية و الهويتين الاتصاليتين لانعدامها بالاصل، فتعين ان يكون هناك امرٌ وراء الهوية الاتصالية بتوارد عليه هي و الهويتان الاتصاليتان فديق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتحيز بذاته قائماً بغيره. لا يقال هذا مشتركٌ الالتزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه، لأنه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين، فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا في مادة ذلك، او لا يكون، فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجود في حيزين موصوفاً بجسمين و أنه محالٌ بالضرورة، و ان كان مادة هذا، غير مادة ذلك، فاما ان يكون المادتان موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتصل، فيكون مشتملاً على اجزاء بالفعل و قد فرضناه متصلاً في نفسه و هذا خلف، و اما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم سارتا موجودتين، فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله و هو انعدام الجسم بالكلية، لأننا نقول المادة شخص، هو عند الانفصال و هو عند الاتصال، لكنه ليس واحداً و لا متعدداً في ذاته، بل بالعرض واحد عند الاتصال و الواحد متعدد و عند الاتصاليين، اذا ثبت هذا التصوير فنقول: لا نسلم أن المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد، لكان مشتملاً على اجزاء بالفعل و إنما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و ليس كذلك، بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد، فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه. هذا كله اذا قلنا بأن الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل، اما اذا قلنا باشماليه على الاجزاء، لكان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء و انفصاله عن تفرق الاجزاء، و الامر الثابت في الحالين، هو الاجزاء، فلا يثبت هيولى و لا

الانفصال اعم من الانفكاك، كما مر ذكره.

قال الفاضل الشارح: احترز بلفظة «قد» المفيدة لجزئية، الحكم عن الافلاك.

و اقول: هذا غير مستقيم، لأن الافلاك قد يعرض لها الانفصال، باحد معانيه اعنى: الوهمى والاجل ذلك يتناولها هذا البرهان، على ما يحىء بيانه.

فالصواب ان يقال: أنه جعل الحكم جزئياً، لأن بعض الاجسام من الفكليّات وغيرها، غير منفصل، لا لكونه غير قابل للانفصال، بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم، وذلك واجب لا ممتنع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر.

قوله: «و تعلم ان المتصل بذاته، غير القابل للاتصال و الانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین».

صورة، فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل، و تقريره حسب ما ذكره ان الجسم متصل فى نفسه، قد يعرض له الانفصال، فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال لاستحالة اتّصاف الشئ بمقابله، فاذا هناك امر وراء الهوية الاتّصالية، يقبل الاتّصال و الانفصال و هو الهیولی، قوله: «و يعلم ان المتصل لذاته غير القابل للاتّصال و الانفصال» اراد بالمتصل لذاته، الصّورة الجسمية، فانها متصلة بذاته، اى ملزوم للجسم التعليمى على ما عرفته فى الدرس السابق و ذلك الامتداد، اشارة الى الهوية الاتّصالية التى امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة، فانها هى الباقية بعيناه، مع توارد المقادير.

و لو قلنا: المراد به، الجسم التعليمى الذى هو ايضاً متصل بذاته، لكان البرهان بحاله، فانه يمكن ان يقال لم قوة الانفصال و الاتّصال، الا ان الحق حملهُ على الصّورة الجسمية، اذ المطلوب ان فى الجسم شيئاً غير الصّورة الجسمية لا ان ذلك الشئ، غير مقدارها فالكلام ليس فى اثبات المغايرة بين الهیولی و صورة الصّورة، اى الجسم التعليمى، بل فى المغايرة بين الهیولی و الصّورة. و فيه منع، لجواز ان يكون المغايرتان، مطلوبتين بل الدلالة، لا يتم الا بهما جميعاً لأن غير الصّورة الجسمية، لا يجب ان يكون هو الهیولی، لجواز ان يكون هو الجسم التعليمى. و انما قال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین جميعاً، لأن القابل بالحقيقة، لا بد ان يجتمع مع المقبول و لهذا لم يقل فيما قبل، فانه قد يقبل انفصلاً، بل قد يعرض له الانفصال، م.

يُريد بالمتصل بذاته هيهنا الصورة الجسميّة، و هي التي من شأنها، الاتّصال لذاتها و اتّصالها هو كونها، بحيث يلزمها الجسم التّعليمي فه يذلك الامتداد الّذي في الشمعة حال كونها كُرة و مكعباً و مشكلاً بسائر الاشكال، والدليل على أنّ اسم المتّصل قد يطلقُ على هذه الصّورة، قول الشيخ في «الشفاء»، في فصل أنّ المقادير اعراضٌ، بهذه العبارة:

اما الجسم الّذي هو الكمّ، فهو المقدار المتّصل الّذي هو الجسم بمعنى الصّورة. و لو حمل المتّصل بذاته هيهنا على الجسم التّعليمي الّذي هو المقدار، لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله ألاّ أنّ الحقّ ما ذكرناه، و يُريد بالقابل للاتّصال والانفصال الهيولى، و أنّما قيّد المتّصل بالذات، لأنّ المادّة ايضاً متّصلةٌ و لكن بغيرها اعنى بالصّورة، و أنّما قيّد القابل للاتّصال والانفصال، بقوله: «قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین»، لأنّ القابل للاتّصال والانفصال، يقال بالحقيقة و من حيث المعنى للّذي يقبلهما و يكون بعينه هو الموصوف بهما و هو المادّة لا غير.

و يقال بالمجاز و من حيث اللفظ للّذي يطره عليه احدهما و ينتفى بطريانه، فلا يكون موصوفاً بالطّاري، كالصّورة التي تنعدم هويّتها الاتّصاليّة، عند طريان الانفصال، فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال، فإنّ الاتّصال لا يقبل الانفصال و لا الاتّصال، لأنّه لو قبل الانفصال، لكان الشّيء قابلاً لعدمه، و لو قبل الاتّصال، لكان الشّيء، قابلاً لنفسه.

قوله: «فاذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول»^(١) بالفعل و غير هيئته و صورته».

١. قوله: «فاذن قوّة هذا القبول، غير وجود المقبول»، كلام الشارحين صريحٌ في أنّ المقبول هو الاتّصال و بيانهما لاثبات المُغايرة بين القوّة و الوجود، يدلّ على أنّ المقبول، هو الانفصال، فبينهما منافاةٌ و الجوابُ عنه، أنّ الانفصال، اذا طره فالمقبول ليس نفس الانفصال، لأنّه عدمٌ و العدم لا يكون مقبولاً بل المقبول بالحقيقة، أنّما هو الجهتان الحادثتان عن الانفصال، فلا يكون المقبول عنه الانفصال، ألاّ الصّورة الجسميّة، و هيئتها السّكل التّابع لوجودها، و صورتها الجسم التّعليمي، اما أولاً فلاّنه مثال للصّورة الجسميّة مساوٍ لها في جميع اقطارها، حتّى كأنّه قالب لها، و اما ثانياً فلاّنّ الاجسام التّعليميّة قد يتوارّد على الصّورة الجسميّة و هي هي كما أنّ الصّورة الجسميّة يتوارّد على الهيولى و هي هي بعينها و هذا يدلّ ايضاً على أنّ الشيخ أنّما عني بالمتّصل

بذاته، الصّورة الجسميّة لآته لو اراد به الجسم التّعليمي، لم يمكن حمل صورته عليه و يبقى بلا معنى، و انت خبيرٌ بأنّه إنّما يتمّ لو كان لا مقبول هو المتّصل بذاته، لكن المقبول على ما فسّرهُ، هو الصّورة الجسميّة عند الانفصال و المتّصل بذاته، ما هو قبل حدوث الانفصال، فلا يلزم من كون المقبول الصّورة الجسميّة، ان يكون المتّصل بذاته ايضاً الصّورة الجسميّة.

قال الامام: هيّهنا امران؛ احدهما انّ قوله: فاذن قوّة هذا القبول، مشعرٌ بأنّه نتيجة قياس مذكور، فما ذلك القياس، و ثانيهما أنّه و ان كان حقاً ان قوّة القبول، غير وجود المقبول، لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك، لأنّ اذا بيّنا أنّ الجسم يعرّض له الانفصال و الغالب الانفصال ليس هو الاتّصال لزم من ذلك وجود شيءٍ آخر، يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المُغايرة بين قوّة قبول الانفصال و فعله. و الجواب من الأوّل فظاهرٌ عن الشّرح.

و عن الثّاني ان اثبات الهيولى، لا يمكن إلّا بتلك التّتيجه، لأنّ اذا قلنا الجسم يعرّض له الانفصال، فإنّه إنّما يمكن اثبات المادّة لو استدعى الانفصال محلاً موجوداً، لكن الانفصال عدمٌ و العدم، لا يحتاج الى محلٍّ موجود، أمّا اذا بيّنا أنّ قوّة قبول الانفصال، مغايرة لنفس الانفصال و هذه القوّة امرٌ ثبوتيّ، فيستدعى لا محالة محلاً و ليس هو الاتّصال، فثبت شيءٌ آخر، هو الهيولى.

قال الشارح: أمّا انّ قوله: فاذن قوّة هذه القبول، نتيجة قياس مذكور بالقوّة، فلا حاجة الى تقدير هذا القياس، اذا المُغايرة بين القوّة و الوجود بالفعل، ظاهرٌ. و على هذا، لا يبقى لقوله فاذن معنى و أمّا أنّ المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال، فليس كذلك لأنّ الانفصال، ليس عدماً محضاً، بل عدم ملكة و اعدام الملكات لها حظٌّ من الوجود. لا يقال: لا نسلم أنّ الانفصال، عدم مكلّة، بل لا معنى له إلّا زوال الاتّصال الجسم، فلا يستدعى محلاً موجوداً، لأنّ نقول: قد تبين فيما سبق، أنّ انفصال الجسم المتّصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرّة، بل هو انعدام الاتّصال، عن شيءٍ في ذلك المتّصل من شأنه الاتّصال فلا بدّ له من امرٍ كان موصوفاً بالاتّصال فيكون موصوفاً بالاتّصاليين، و أمّا بيان المُغايرة بين القوّة و الوجود، فله فائدتان، احديهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى، لأنّ قوّة الانفصال، اذا استدعى وجود الهيولى، و كلّ جسم من الاجسام، له قوّة الانفصال فيكون هيولى موجودة في كلّ جسم، فيكون البرهان كلياً و فيه نظرٌ لأنّه لو كان المراد ذلك، لكان السّؤالان التّاليان لهذا الفصل، غير موجّهين، على أنّ ما ثبت الهيولى، ليس مطلّق الانفصال، بل الانفصال الانفكاكي و ليس كلّ جسم له قوّة الانفصال الانفكاكي. و التّفصيلُ هناك، أنّا ذكرنا أنّ وجود الانفصال ثلاثة الفك، و اختلفت الوضعين و الوهم و الفرض، فلانفصال

الانفكاكى، لما كان رافعاً لاتّصال الجسم فى الخارج، لم يكن بدّ من شىء آخر غير الاتّصال قابل له. و اما الانفصال، بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتّصال فى الخارج، فلا يستدعى شيئاً آخر فى الخارج، بل فى الوهم. اللهمّ الاّ اذا ثبت أنّ الانفصال الوهمى، مستلزمٌ للانفصال الانفكاكى و لم يثبت بعد، و اما اختلاف العرضين، فان قلنا أنّه يُوجب الانفصال فى الخارج، فهو يثبت الهيولى و الاّ فلا.

الفائدة الثّانية: أنّه لو استدلّ بنفس الانفصال على وجود الهيولى، فربّما يسبق بالضرورة الى الوهم، ان وجود الهيولى يفرض بحالة الانفصال، بخلاف امكان الانفصال، فأنّه لما اوجب وجود الهيولى، ثبت وجود الهيولى، قبل وجود الانفصال ايضاً و هذا أمّا يتمّ لو كان الاستدلال بامكان الانفصال و ليس كذلك، بل بقوة الانفصال، فربّما يسبق الوهم أنّ الهيولى موجودةٌ حال عدم الانفصال فقط، على أنّ الكلام ليس فى اثبات قوّة الانفصال، بل فى المُغايرة بين قوّة الانفصال و الصّورة الجسميّة عند حدوث الانفصال. و ما ذكر الشّارحان، لا يعطى الاّ فائدة الاولى فالسّؤال باقٍ كما كان. و اعلم أنّ قوله: فاذن قوّة هذا القبول، مشتملٌ على ثلاث مقدّمات، احدها أنّ قوّة قبول الانفصال غير وجود الانفصال. ثانيها أنّ قوّة قبول الانفصال، غير الشّكل و ثالثها أنّ قوّة قبول الانفصال، غير المقدار.

و المقدّمة الاولى و ان فرضنا أنّ له مدخلاً فى الاستدلال الاّ أنّ المقدّمتين الاخيرتين، لا مدخل لهما فيه اصلاً، بل لا طائل تحتهما و العجب من الشّارحين، أنّهما بالغاً فى توجيه المقدّمة الاولى و لم يخطر المقدّمتان الآخرتان لها بالبال. و ايضاً قوله: و تلك القوّة لغير ما هو المتّصل بذاته، مغني عن قوله: و انت تعلم أنّ المتّصل بذاته غير القابل للاتّصال و الانفصال. و الصّواب فى توجيه الكلام، بان يقال: المراد بالمتّصل بذاته، ما هو اعمّ من صورة الجسم او الجسم التّعليمى و بالمقبول بالفعل، هو الصّورة الجسميّة قبل الانفصال، لا بعد الانفصال، فإنّ للجسم قبل حدوث الانفصال امرين؛ امكان قبول الانفصال و مقبولٌ بالفعل هو الصّورة الجسميّة و اما الانفصال، فهو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال، بل بالامكان. اذا عرفت هذا، فنقول: الجسمُ يعرّضُ له الانفصال و الانفكاك، و لما كان المتّصل بذاته، غير القابل للانفصال و الاتّصال، فاذن يكون قوّة قبول الانفصال، اى محل قوّة قبول الانفصال، غير الصّورة الجسميّة و غير شكلها و غير مقدارها، فإنّ المتّصلة بذاتها و المتّصل بذاته، لا يقوى على قبول الانفصال لنا، اذا اورد الانفصال انعدم المتّصل بذاته، فكما يبطل الجسميّة و يحدث جسميتين أخريان، كذلك يبطل الشّكل و المقدار و

قوة الشيء بمعنى امكان وجوده، و امكان وجوده.

و وجوده متقابلان، فالمغايرة بين قوة الانفصال، قبل وجوده اى فى حال الاتصال و بين وجود الانفصال، المتنافى للاتصال ظاهرة، و الموصوف بتلك القوة، ليس هو الاتصال على ما سبق.

فهو شىء غير الاتصال، قابل للاتصال و الانفصال و هو الهولى، فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية و هيئته الشكل التابع لوجودها و صورته الجسم التعليمى اللازم لها، فانه كالصورة للصورة الجسمية. و هذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته، الصورة الجسمية دون المقدار.

قال الفاضل الشارح: قوله «فاذن قوة هذا القبول، غير وجود المقبول»، نتيجة قياس مذکور بالقوة و ذلك انه ذكر ان بعض الاجسام، يحدث له الانفصال، فينبغى ان يضاف اليه. و كل ما يحدث، فقوة حدوثه، حاصلة قبل حدوثه. و كل ما هو حاصل قبل شىء، فهو غير ذلك الشىء، حتى ينتج: فاذن، قوة قبول الشىء، غير وجود ذلك المقبول.

و انما اقتصر على المقدمة الاولى، لوضوح الباقيتين. ثم قال:

اثبات المادة، لا يمكن الا بهذه النتيجة، لانا ان قلنا: الجسم المتصل، قد يعرض له انفصال و لابد لذلك الانفصال، من محل و ليس محله الاتصال، فلا بد من شىء آخر كان غير صحيح، لان الانفصال، عدم الاتصال مما من شأنه ان يتصل، و الامور العدمية، لا تستدعى محلاً ثابتاً فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال، لنفس الانفصال بتلك المقدمات.

يحصل شكلان و مقداران آخران، فلما استحال ان يكون المتصل بالذات، قابل للانفصال، استحال ان يكون الذى امكن ان ينفصل هو الاتصال بالذات، فوجب ان يكون هناك امر آخر، غير الصورة الجسمية شكلها و مقدارها له قوة قبول الانفصال. و اليه اشار بقوله: و تلك القوة لغيره، لا محالة و هو الهولى و على هذا، كان اراد الفاء، مكان الواو ظاهر و الاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهولى، لا يحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج، بل يكتفى فيه امكان الانفصال الخارجى، حتى ان كل جسم، يمكن انفكاكه يكون مشتملاً على الهولى و ان لم ينفصل بالفعل اصلاً و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد، م.

ثم بيان أنها ثبوتية، بأنها من الامور الاضافية التي تستدعى محلاً، حتى اذا بيّنا ان ذلك المحل، ليس هو الاتصال، ثبت شيء آخر هو الهيولي.

و اقول: في هذا الكلام، موضع نظري، لان اعدام الملكات، ليست اعداماً صرفاً، فهي تستدعى محالاً ثابتة كالمكات و الانفصال لما كان عدم الاتصال عمّا من شأنه ان يتصل على ما قال، فقد اثبت محله و هو الذي من شأنه ان يتصل و الحق ان مراد الشيخ من ذكر مُغايرة قوّة الانفصال للانفصال في كلامه، هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل، ليكون البرهان كلياً.

و ايضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال، قبل طريانه و بعد اذا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال، على وجود القابل له، فيظن أنه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده.

قوله: «و تلك القوّة لغير ما هو ذات المتّصل بذاته الذي عند الانفصال، يعدم و يوجد غيره و عند عود الاتصال، يعود مثله متجدداً».

المتّصل بذاته، مادام موجود الذات، فهو ذو اتّصالٍ واحدٍ متعيّن. ثم اذا طره الانفصال، زال ذلك الاتصال الواحد المتّعين، فانعدم ذلك المتّصل و حدث اتّصالان آخران بالشخص و متّصلان آخران بحسبهما، فهو عند الانفصال قد عدم و وجد غيره. و عند عود الاتصال، يعود مثله متجدداً و لا يعود هو بعينه، لان اعادة المعود ممتنعة، فاذن الشيء الذي فيه قوّة الانفصال، الباقي في الاحوال جميعاً هو غير متّصل بذاته و هو الهيولي.

و تلخيص هذا البرهان ان نقول: لما ثبت ان الجسم، لا يخلو عن اتّصال ما في ذاته و انه قابل للانفصال حال كونه متّصلاً، فقوّة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال، و نفس الاتصال، ليست بقابلية للانفصال على وجه يكون حال كونها اتّصلاً موصوفةً بالانفصال، فاذن للجسم شيء غير الاتّصال به يقوى على قبل الانفصال، و هو الذي ينفصل مرةً بعد أخرى، فهي الهيولي.

و اعلم انّ الاهم في هذا الباب^(١)، ان يعلم ان لا يمكن ان يكون الاتصال و الانفصال

١. قوله: «اعلم ان الاهم في هذا الباب»، جواب سؤال رُبما يورد هيئنا و يقال: لا نسلّم انّ القابل للانفصال و الاتصال، هو الهيولى و لم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم، و الانفصال و الاتصال، عرضين مُتعاقلين عليه و هذا السؤال بينّ البطلان، لأنّا بينّا انّ الجسم متّصلٌ فى نفسه، فلا شكّ ان هناك هويّة الاتّصالية رفع الكلام فى انّ الجسم هل هو تلك الهويّة الاتّصالية فقد، او فيه وراء تلك الهويّة الاتّصالية شىء آخر، قابل لها؟ ثمّ اذا اورد الانفصال و من المعلوم بالضرورة انّ تلك الهويّة الاتّصالية شىء آخر قابل له، ثمّ اذا اورد الانفصال و من المعلوم بالضرورة انّ تلك الهويّة الاتّصالية، لا تبقى بعينها مع الانفصال، قد علمنا أنّها ليست قابلةً للانفصال قطعاً، بل القابل للانفصال شىء آخر و كأنّ السائل توهم انّ الجسم هو الهيولى، يتوارد عليها الاتّصال و الانفصال! و هو توهمٌ فاسدٌ و اجاب الشيخ تارةً بأنّ موضوع الاتّصال و الانفصال، ليس بجسم، و أخرى بأنّ الاتّصال ليس عرضاً، اما تحرير الجواب الاول، فهو انّ موضوع الاتّصال و الانفصال، ليس فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة و كلّ جسم فهو فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتّصال و الانفصال، لا يكون جسماً اما الصّغرى فلانّ موضوع الاتّصال و الانفصال، يجب ان لا يكون فى ذاته متّصلاً و لا منفصلاً و لما لم يكن فى ذاته متّصلاً، لا يكون فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة بالضرورة، و اما الكبرى فظاهرة، فقد بان انّ الجسم فى نفسه، متّصلٌ قابل للانفصال، اى بالمعجاز بمعنى أنّه يعرض له الانفصال، و اما تحرير الجواب الثانى و اليه اشار بقوله: و الذين يجعلون المتّصل عرضاً، فهو انّ الاتّصال امرٌ ذاتىٌ للجسم، لأنّه لو لم يكن الجسم فى ذاته متّصلاً، لم يكن فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة، فلا يكون الاتّصال عرضاً وارداً عليه و الّا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه و أنّه محالٌ.

و فى الجوابين نظرٌ و قد يُجاب عن السؤال بوجهين آخرين؛ احدهما انّ الاتّصال لو كان عارضاً للجسم، فانّا اذا قطعنا النّظر عنه، فاما ان لا يكون فى الجسم اجزاء، فهو متّصلٌ فى نفسه، لم يكن اتّصاله زائداً عليه و اما ان يكون فيه اجزاء، فيكون اتّصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء و ليس كذلك، و ثانيهما انّ الاتّصال امرٌ ذاتىٌ للجسم مقومٌ، لانّ الجسم و لم يكن متّصلاً فى نفسه، كان فى نفسه متّصلاً متعدّداً و أنّه باطلٌ و لا يتقضّى الوجهان بالهيولى لانّ الهيولى، ليس لها فى نفسها وجود، فضلاً عن الاجزاء و الانقسام الّذى يعرض لها، انما يستفيد من الصّورة الجسميّة فيكون الاجزاء لها انما هى من قبل الصّورة الجسميّة لا فى نفسها، نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النّظر عن الاتّصال، اما ان يمشتل لى الاجزاء، او لا يمشتل عنه،

عرضيين مُتعاقيبين على شيء هو وُضِعَ لهما، وهو الجسم، كما سبق إلى أوهام المتكلمين المُتَشَكِّكين في وجود المادّة.

وذلك لأنّ ذلك الشيء، يجب أن يكون في ذاته غير مُتَّصل ولا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال والانفصال، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد، فلا يكون جسماً البتّة هو المسمّى بالمادّة ولا بدّ من انضياغ شيء ما، مُتَّصل بذاته إليه، حتّى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه مُتَّصل وقابلٌ للانفصال.

والذين يجعلون المُتَّصل عرضاً على الإطلاق ينسون أنّ كون الجسم مُتَّصلاً في نفسه امرٌ ذاتيٌّ مقوّمٌ للجسم، والجوهر لا تتقوّم بالعرض.

وايضاً ينبغي أن تعلم^(١) أنّ الوحدة الشّخصية والتّعدد الذي يُقابلها ايضاً لا يعرضان

مشمّتل على الاجزاء او لا في نفس الامر او أنّه مشمّل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار والفرص فان اردتم الأوّل فلا نعلم أنّه لو لم يشتمل على الاجزاء او لا بحيث ذلك الاعتبار والفرص فان اردتم الأوّل فلا نعلم أنّه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم أن يكون مُتَّصلاً في نفسه واما يلزم ذلك لو كان تجريد النّظر من العارض موجباً لرفعيه وليس كذلك فجاز أن يجرد النّظر عن الاتّصال ويكون عارضاً له في نفس الامر وان اردتم الثّاني فلا نسلم أنّه لو كان مشتملاً على الاجزاء، لكان الاتّصال اجتماعها واما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحقّقة في نفس الامر مع اتّصالها وهو ممنوعٌ وعلى الوجه الآخر لا يلزم من عدم كون احد المُتقابلين مقوماً أن يكون المقابل الآخر مقوماً فان من الجائز أن لا يكون شيء من المُتقابلين مقوماً كالسّود والبياض والوحدة والكثرة وغيرها، م.

١. قوله: «و ايضاً ينبغي ان يعلم»، ستعلم أنّ الصّورة علّة لوجود الهيولى، فالشّحيز للهيولى و كوثها ذات وضع والوحدة والتّعدد وغيرها من العوارض لا يعرض للهيولى بالذّات بل يتبعه الصّورة و فرّق بين الصّورة و هي حالة و بين الصّورة مثلاً و هو حال من هذا الجهة، فإنّ كون السّود مشاراً اليه بالاشارة الحسية متحيّزاً أمّا هو بتبعيّة محلّه و كون الهيولى مشاراً اليها متحيّزة أمّا هو بتبعيّة حالها فهي أمّا يكون مُتَّصلة او منفصلة واحدة او متعدّدة بالعرض لا بالذّات، بل يجامع الاتّصال والانفصال و هي هي بعينها بخلاف الجسم والصّورة فان الاتّصال لمّا كان ذاتياً لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل اذا طره عليهما الانفصال انتفيا و يحدث صورتان آخريان و

جسمان آخران و الهولى حال الانفصال هى بعينها حال الاتصال و هذا و مناط الشبهة الموردة هيهنا فان قيل لا شكل انّ الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعدت المادة فصارت مادتين لجسيمن فلو كان تعدد الجسميّة بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها محجواً الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها متقتضياً لانعدامها محجواً الى مادة أخرى هلمّ جراً فنقول الصّورة الجسميّة لمّا كانت واحدة بذاتها كان تعددها متقتضياً لفنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف فالمادة فأنها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصّورة فاذا تعددت لم يندعم بل حل فيها صورتان و هى هى بعينها غاية ما فى الباب أنّه كان الوحدة عارضة لها و الان التعدد عارض و قد مرّت الاشارة اليه غير مرّة و عارض له الامام بأنّه لو وجدت الهولى فاما ان يكون متحيّزة او لا يكون و القسمان باطلان اما الأوّل فلأنها لو كانت متحيّزة فاما ان يكون متحيّزاً بالاستقلال او على سبيل التبعيّة فان كانت بالاستقلال كان للجسميّة مثلاً لها لأنّها ايضاً متحيّزة بالاستقلال فكيون حلول الجسميّة فيها جمعاً بين المثليين و ايضاً لا يكون احدهما بالحالية و الآخر بالمحلّية اولى من العكس و ايضاً ان احتاجت الهولى الى محلّ لزم التسلسل و ان لم يحتج الى محلّ كانت الجسميّة غنيّة عن المحلّ، لأنّه مثلاً و كان الهولى متحيّزة تبعاً لتحيز الجسميّة كان الهولى صفةً و الجسميّة موصوفاً اذا لو جاز ان يكون الامر بالعكس، فاليجز كون الجسم حالاً فى اللون و الطّعم او غيرهما و ان كان حصولها الى الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه و اذا كانت الهولى صفة للجسميّة استحال حلولها فى الهولى و اما الثّانى فالانّ الهولى، لو لم يكن حاصلة فى الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعيّة مع انّ الجسميّة مختصّة بالحيز استحال ان يكون الجسميّة حالة فى الهولى، لأنّا نعلم بالضرورة انّ المختصّ بالجهة و الحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز و الّا فليجز ان يقال انّ الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى و ان لم يكن له اختصاص بالحيز لا بالذات و لا بالتبعيّة و الجواب انّا لا نسلم انّ الهولى لو كانت متحيّزة بالاستقلال لكانت الجسميّة مثلاً لها، فانّ الاتحاد فى بعض اللوازم، لا يوجب الاتحاد فيه الماهيّة فاللوازم المثلثة المذكورة، غير لازمة اصلاً، سلّمناه لكن لا نسلم أنّها لو كانت تحيّر بالتبعيّة كانت صفة لجسميّة، بل هى موصوفة بها و تحيّرنا بشرط حلولها. و المنعان و ان كانان واردين على القسمين من حيث البحث الّا انّ القسم الأوّل لمّا كان باطلاً فى النّفس، اقتصر لى المنع الثّانى و قال الحجّة غير مشتملة على اقسام منحصرة، فانّ المتحيّزة على ثلاثة اقسام، اما ان يكون تحيّر بالاستقلال و اما ان يكون متحيّزاً بالتبعيّة، اما على سبيل الحلول فى الغير، او

للمادة ألا بعد تشخصها المتسفاد من الصورة ليقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدته مقتضياً لانعدامها وموحجاً الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها وموحجاً الى مادة توجد في الحالتين، لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى وموحجاً الى مادة الأخرى و يتسلسل الى غير ذلك من الشبه، وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل إنما تتصف بهم عند تعاقب الصور.

و الفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى، وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة، فأنما على سبيل الاستقلال، فاذا كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين و ايضاً لم تكن هى بالمحلية اولى من الجسمية و ايضاً لاحتاجت الى هيولى أخرى، واما على سبيل التبعية، فاذا كانت صفة للجسمية و لم تكن الجسمية حالة فيها و ان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبدية، وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير، لا يجب ان يكون متحيزاً بالانفراد، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير، و لا يلزم من ذلك كونه صفةً لذلك الغير.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول^(١) ان هذا ان لزم، فأنما يلزم فيما يقبل الفك و التفصيل و ليس كل

على سبيل حلول الغير فيه، فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها فى الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع، م.

١. قوله: «وهم و تنبيه و لعلك» تقريراً الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى، إنما تنم فيما يقبل الانفصال الانفكاكى و ليس يجب ان يكون كل جسم كذلك، فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك الفلك و حاصل كلام الشيخ فى الجواب ان الامتداد الجسمانى، طبيعة واحدة نوعية و اذا ثبت احتياجه فى بعض الصور الى المادة، فليكن محتاج فى جميع الصور اليها، لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف و إنما قلنا: ان الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية، لأنه يختلف بالامور

الخارجية، دون الفصول وكل ما اختلف الخارجات دون الفصول، فهو طبيعة نوعية، أما الكبرى فظاهراً، أما الصغرى فلان جسمية، اذا خالفت جسمية أخرى، يكون لاجل ان هذه باردة و تلك حارة او هذه لها طبيعة فلكية و تلك لها طبيعة عنصرية و هي امور يلحق الجسمية من خارج، فان الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلاً موجودة أخرى و قد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج، بخلاف المقدار الذي ليس في نفسه شيئاً محصلاً، ما لم يتنوع بان يكون خطأ أو سطحاً، اذ ليس المقدارية موجودة و الخطية موجودة أخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض شئ منفرد هو جسمية فقط من، غير زيادة و اما المقدار، فلا يوجد مقداراً فقط، بل محتاجاً الى فصول حتى يوجد ذات مقررة اما خطأ أو سطحاً.

هذا ما ذكر في «الشفاء» و ظهر منه ان قوله: مختلف باخارجيات دون الفصول، بيان لنوعية الامتداد. لا يقال: لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج، فاما ان يكون ما به اختلافها موجوداً في الخارج، او لا يكون، فان لم يوجد في الخارج يتعدّد في الخارج بالضرورة و ان وجد ما به الاختلاف في الخارج، فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج، او لا يكون، فان لم يكن عين الجسمية، بل يكون الجسم في الخارج موجودة، او ما به الاختلاف موجود أخرى، فالموجود في الخارج من الجسمية، لا يكون الا مجرد الجسمية، فيكون امراً واحداً بالذات و بالوجود موجوداً في محال متعددة و انه محال بالضرورة و الجسمية فيكون امراً واحداً بالذات و بالوجود موجوداً في محال متعددة و انه محال بالضرورة و اما ان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج و الجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرّر في الخارج، الا بفصل.

اذا ثبت هذا، فنقول: هل ان الجسمية طبيعة نوعية، لكن لا نسلم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى المادة و انما يكون كذلك، لو كانت محتاجة الى المادة لذاته و هو ممنوع، لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها، فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية المختلفة بالفصول، فكما جاز الاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب الاختلاف بالفصول، فلم لا يجوز الاختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الشخصات؟ لاننا نقول: من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة و قبول الانفكاك، ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية و هذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية و هذيتها، فلما لم يكن للهذية مدخل في

الحاجة الى المادّة، كانت الحاجة الى المادّة، لا يعرضه إلّا لذاته، فان قلت: اذا ثبت أنّ الجسميّة محتاجة الى المادّة ذاتها، فما الحاجة الى بيان نوعيتها، فإنّ الطّبيعة الجسميّة ان اقتضت شيئاً من حيث هي، فذلك الشّي لا يحدّ ان يكون محققاً في جميع افرادها سواءً كان طبيعة نوعيّة او جنسيّة، فنقول: ما علمنا إلّا ان الجسميّة الخارجيّة، ليس احتياجها الى المادّة للشّخص يكون احتياجها لذاتها المتّفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعةً جنسيّةً، فإنّها حينئذٍ يكون ذاتاً مختلفة الحقايق فامكن افتراقها في اللّوازم من جهة الفصول و ان لم يكن افتراقها من جهة الشّخصات، هذا هو نهاية التّحقيق في هذا المقال، قال الشارح: تبّه الشيخ على زوال الوهم، بان يتذكّر ان طبيعة الامتداد الجسماني، هوية اتّصالية، لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً او وهماً و ان يتذكّر أنّ كلّ جسم يحجب وسطه طرفيه، على ان يتلاقيا، فكيون واجب القبول للانفصال و لو في الوهم، فلا يحدّ ان يكون كلّ جسم مشتملاً على ما به يقبل الانفصال، اذا الحاجة اليه حينئذٍ، ليس إلّا لكون الجسميّة هوية اتّصالية، مع امكان عروض الانفصال لها و الاجسام مُتساوية في هذا المعنى و ان كانت مختلفة في أنّ بعضها فلكي و بعضها عنصرّي الى غير ذلك.

و نحن نقول: اما اولاً فليس لشيء من هذين التّذكّرين في تنبيهه هذا عين و لا اثر، فهو شرح لا يُطابق المتن، بل هو ما ذكره الشّارح بعينه لتعميم البرهان و كلام الشيخ، شيء آخر و قد عرفته. و اما ثانياً فإنّ في قوله: الاتّصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي، أنّه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه و ان عنى أنّه لا يبقى معه في الوهم، فاللازم ليس إلّا وجود الهولي في الوهم و هو غير مطلوب، و المطلوب وجود الهولي في الخارج و هو غير لازم، سلّمناه، لكن الاحتياج الى المادّة لمّا كان لمعنى الجسميّة فقط، فما الحاجة الى بيان أنّها نوعيّة فاشمل الكلام على استدراك عظيم. و اما قوله: فقد بيّنا أنّ الطّبيعة يكون بائٍ الاعتبار، فهو اشارة الى ما ذكر في المنطق، من أنّ الطّبيعة تارةً يروحد بشرط لا و أخرى لا بشرط، فان أخذت بشرط لا، فهي المادّة و ان اخذت لا بشرط، فيكون اما مُبهمّة غير محصّلة و هي الجنس، او محصّلة و هي النوع فالطّبيعة الجسميّة، ليست مادّة لآنها محمولة على الجسميّات و لا شيء من المادّة بمحمولة و ليست جسناً لعدم توقّفها على ما ينضاف اليها محصلاً ايّاها فتعيّن ان يكون نوعيّة محصّلة. فان قلت: لا نسلم أنّها يتحصّل بنفسها و لم لا يجوز ان يكون تحصّلها بما ينضمّ اليها من الصّورة التّوعية و كان الظّاهر ذلك، لأنّ الجسم طبيعةً جنسيّةً، أمّا يتحصّل و يتقرّر بصورةً فلكيّة او عنصريّة، فنقول: اما ان يكون الجسميّة متحصّلة بنفسها، فقد بيّناه و اما أنّ الجسم جنسٌ ففرق بين الجسم و الجسميّة،

فإنَّ الجسميَّة في الخارج موجودةٌ و المادَّة موجودةٌ أخرى، فقد حصل منها لا محالة موجودٌ ثالثٌ هو الجسم، فالجسميَّة و ان كان متقرَّرة في ذاته، ممتازة في الخارج عن جميع ما ينضاف اليها من الصُّور و الاعراض إلَّا أنَّ الجسم لا يتقرَّر ذاتاً محصَّلة إلَّا اذا كان فلُكاً او عنصراً فلا يلزم من جنسيَّة الجسم، جنسيَّة الجسميَّة، ثمَّ كأن سائلاً يقول: الكلام قد تمَّ عند قوله، لأنَّها طبيعة نوعيَّة فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول، مع أنَّ الطَّبيعة التَّوعية، لا يكون إلَّا كذلك. اجاب أنَّه جواب للتمتُّض بالطبيعة الجنسيَّة، فأنَّه لما قيل الامتداد طبيعةً نوعيَّةً واحدةً، فيتشابه مُقتضاها امكن ان يقال: الطَّبيعة الجنسيَّة ايضاً واحدةٌ و ليس يشابه مقتضاه فلم لا يجوزُ ذلك في الطَّبيعة التَّوعية و جواب الفرق بان الطَّبيعة التَّوعية، لما لم يختلف إلَّا بالخارجات فهى اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات، باختلاف الطَّبيعة الجنسيَّة، فأنَّها لا يقتضى شيئاً من حيث أنَّها غير محصَّلة في العقل و أنَّما يقتضى شيئاً اذا تحصَّلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل، و هذا ليس بشيء لأنَّه ان اراد بقوله الطَّبيعة الجنسيَّة غير محصَّلة، أنَّها غير محصَّلة في الخارج فهو ممنوعٌ لا تحاد الجنس و التَّوع في الوجود و ان اراد أنَّها غير محصَّلة في العقل، فلا نسلم أنَّها لا يُمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج و الكلام في الاقتضاء الخارجى و كيف يكون كذلك و هم يصريحون بأنَّ الشَّيء اذا كان ثابتاً للاعم و الاخص، كان للاعم أولاً و بالذَّات و للاخص ثانياً و بالعرض فالتَّحيز اذا ثبت للجسم و الانسان، فالتمتُّضى للتَّحيز هو الجسم اولاً فقد ظهر أنَّ الطَّبيعة الجنسيَّة، يمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج، على ان الفرق ليس بيناً على وجوب الاختلاف مقتضى الطَّبيعة الجنسيَّة بل على جوازه، قال الامام: لا نسلم أنَّ طبيعة الامتداد نوعيَّة و ذلك لأنَّنا لا نعلم منها إلَّا أنَّها جوهرٌ قابلٌ للابعاد، لكنَّه ليس حقيقتها، بل لازمٌ من لوازمها فلم لا يجوزُ ان يكون لها حقايق مختلفةٌ مشتركةٌ في هذا اللازم؟ فإنَّ الاشتراك فى اللوازم، لا يوجب الاشتراك فى الملزومات، سلَّمناه لكن لا نسلم أنَّها محتاجةٌ الى المادَّة فى شئ من الصُّور، فإنَّ الثَّابت بالبرهان، ليس إلَّا حلولها فى المادَّة فى بعض الصُّور و هذا لا يقتضى وجوب حلولها فى المادَّة، بل صحَّته فجاز ان لا يحلَّ فى بعض الصُّور و ان حلَّت فى المادَّة فى بعض، ثمَّ أنَّه منقوَّض بالوجود، فأنَّه طبيعة واحدة مع أنَّها يقتضى التَّجرد عن الماهيَّة فى الواجب و العروض فى الممكن.

و جوابه اَمَّا عن الاول فلانا و ان فرضنا أنَّ طبيعة الامتداد، لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أنَّ لها هويَّة اتصاليَّة يمكن ان يرد عليها الانفصال و قد تبَيَّن أنَّ هذا القدر يكفى فى بيان احتياجها الى

جسم فيما حسب كذلك».

اقول: هذا هو الوهم، و تقريره ان يقال: انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك و الانفصال بالعقل، فى بعض الاجسام، على كونه مقارناً للقابل، و ذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل، فان منها ما لا يقبل الفك و التفصيل بالعقل، كالفلك و غيره من الاجسام الصلبة الصغيرة، و ان كان قابلاً له بحسب التوهم.

قوله: «فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني، فى نفهسا واحدة». هذا هو التبيه المزيل لذلك الوهم و هو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها، التى لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال، لا فى الخارج و لا فى الوهم، ثم بتذكر كون كل ذى حج، يحجب وسطه طرفيه من الملاقة واجب القبول للانفصال و لو فى الوهم، فانه مع استحضر وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد، يمتنع الحكم، يكون شى من الاجسام، غير مقارن لم يقبل الفصل و الوصل العارضين فى الوجود، او الوهم له و ذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى، و لتخالفها فيما لا يتعقل بهذه المعنى، ككون بعضها فلكاً و بعضها عنصراً و ما يجرى مجراه.

و اعلم ان الامتداد المذكور، قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام و كلئى جنساً كان او نوعاً و قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص و جزئى، و قد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شىء من ذلك، كما سبقت اليه الاشارة فى التهج الاول. و انما يكون اذا اخذ وحده موجوداً فى الخارج، لا شك فى وجوده، فالشيخ اخذه كذلك و اشار اليه بقوله: «طبيعة الامتداد»، فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر و لا شك فى انه من حيث هو،

المادة، فلا يضّر ان لا نعلمه و بهذا يخرج الجواب عن الثانى، و عن الثالث ان الوجود، ليس طبيعة نوعية و الكلام فيها، و لما فرق بين الطبيعة النوعية و الطبيعة الجنسية فى جواز اقتضاها شيئاً فى بعض، دون بعض، بخلاف النوعية اورد اشكالا و شكوكاً بان الطبيعة الجنسية موجودة فى نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية و وجوداً، فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع انها مختلفة فى اللوازم و هذا متعلق بسوء اعتبار الكليات، فان الجنس و النوع و الفصل، متحدة فى الجعل و الوجود، فلا يكون فى الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم، م.

طبيعة شيء واحد في نفسه مغايرٌ لسائر الطبائع.

قوله : «وما لها من الغنى عن القابل، او الحاجة اليه متشابه».

و ذلك لانّ الشيء المأخوذ من حيث هو هو، لا يمكن ان يختلف الحكم عليه الاّ لامور المتقابلة معاً، فان اختلف، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع امور تقتضى الاختلاف.

قوله : «و اذا عرّف بعض احوالها، حاجتها الى ما تقوم فيه، عُرِف انّ طبيعتها غير مُستغنية عمّا تقوم فيه، و لو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فيحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة».

اي: اذا صار بعض احوالها و هو امكان طريان الانفصال عليها، و امتناع وجودها مع الانفصال، معرّفاً لكونها محتاجة الى قابلٍ تقوم لتلك الطبيعة فيه عرف انّ تلك الطبيعة محتاجة الى القابل، حيث كانت، و لو كانت طبيعتها مُستغنية عن القابل، لكانت مستغنية حيث كانت.

قوله : «لانّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول».

قد بيّنا انّ الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة و بايها جنساً، و بايها نوعاً؟ فهذه الطبيعة الموجودة، ليست جنساً، لانّها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصّلاً ايّاها نوعاً، و لا مادة لانه مقولة على الامتدادات الفلكيّة والعنصريّة وغيرهما فهي اذن نوعيّة محصّلة.

وانّما قال: «نوعيّة»، و لم يقل: نوع، لانّها انّما تصير نوعاً بانضيااف معنى العموم اليها في وحدها، لا تكون نوعاً بل تكون نوعيّة، و انّما ذكر اختلافها بالخارجات عنها، دون الفصول مع كون الطبيعة النوعيّة لا محالة كذلك، لانّ الشيء الذي يختلف بالفصول و هو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصّور، لشيء كالضحك و هو عند تحصيله بفصل كالتأطّق، و لا يكون مقتضياً في سائر الصّور له. كانّ هذا الكلام، جواباً عن ايراد نقض للحكم المذكور، و هو ان يقال: كما كانت الحيوانيّة مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات، فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانيّ لوجود القابل

فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام؟

فاجاب عنه بـ: ان الامتداد الجسماني الموجد، طبيعةً نوعيةً محصّلةً، يختلف بالخارجات عنها في ان اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها و في جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصّلة و هي لا يمكن ان تقتضى شيئاً من حيث هي غير محصّلة، ثم اذا تحصّلت بشيء انضاف اليها و دخل في وجودها المحصّل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره، لانها مع غيره، لا تكون ذلك المحصّل بعينه.

و الفاضل الشارح، اورد الشكّ اولاً في ان الجسميّة طبيعةً نوعيةً واحدةً بان ماهيتها غير معلومة الاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها و الاشتراك في اللوازم لا يقتضى الاشتراك في الملزومات. و ناقض بالوجود الذي يقتضى في الجواب تجرّده عن الماهية و في الممكن، لا يقتضى ذلك و ثانياً بان الاحكم بحلول بعض الجسمانيّات في محلّ لا يقتضى وجوب الحلول، بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحلّ فيه البعض الآخر.

و الجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل، انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه مُتصلاً بذاته قابلاً للانفصال و المتصل بذاته لا ينفصل، فهذا القدر معلوم و مشترك و مقتضى للحكم و فيه كفاية، و لا حاجة بنا الى ما عداه ممّا لا نعلمه، و عن المناقضة ان الوجود ليس من الطبيعي الجنسية و النوعية، على ما سيجيء بيانه. و عن الثاني ان الطبيعة المذكورة، تقتضى وجوب الحلول لما مرّ، لا الامكان المحتمل لعدم الحلول.

و الشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية متقضية لشيء في بعض الصور، دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلّقة بسوء اعتبار الكليات و تنحلّ بمراعاة ما ذكرناه، فلا فائدة في التطويل بالاعادة.

* وهم و تنبيه *

«او لعلك تقول^(١) ليس الامتداد الجسماني الواحد، بقابل للانفصال البتّة، فانه انما

١. قوله: «وهم و تنبيه او لعلك تقول»، النظم الطبيعي ان تقدّم هذا المنع، على المنع المقدم،

فيقال: الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المُفرد، يقبل الانفكاك، و لا نسلّم انّ جسماً من الاجسام المُفردة، قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي و انما يقابل للانفكاك هو الجسم المركّب و لئن سلّمنا انّ شيئاً من الاجسام، يقبل الانفكاك، فلا نسلّم انّه يلزم من وجود الهيولى في جميع الاجسام، فانّ من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك، لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام، بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه.

و الاسهل في نظر التعليم اقدم، فلهذا اقدمه و السّؤال مذهبُ ديمقراطيس، فانه ذهب الى انّ مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك و ان كانت قابلة للانتقال الوهمي، يتحرّك الى الاجتماع فيحصل الاجسام و الى الافتراق فينعدم. و مال ابوالبركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على انّ التراب المسحوق، غاية السّحق اذا نشر يظهر اجزاء صغار متشابهة و تقرير الجواب، انّ امكان القسمة الوهميّة ملزومٌ لا مكان القسمة الانفكاكيّة، لانّ القسمة الوهميّة يحدث اثنيّة ما في الجزء المقسوم و هو المنفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم، فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما، فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر، لانّ الاجزاء باسرها مُتشاركة في الطبيعة و ان كان لغيرهما، امكن الانفكاك نظراً الى الذّات، فلا افتراق بين الاجزاء الوهميّة و الاجزاء الخارجيّة في امكان الانفكاك و اما انّه فلا افتراق بينهما في امكان الاتّصال، فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشّارح و هو مبنيّ على تشابه الاجزاء في الطّبيعة و حيثنّ يكون كلاماً الزمياً خارجاً عن الحكمة.

فان قلت: لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادئ الاجسام باسرها، مُتشاركين في الطّبيعة، فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك و هو كافٍ في اثبات المادّة، فنقول: لو صحّ هذا، فهو كلامٌ غير ما ذكره الشّارح.

و الاولى ان يقال: انّ تلك الاجسام، متّحدة في الجسميّة و هذا الجسم، منفك عن ذاك الجسم، فلا بد ان يكون اقسامها الوهميّة كذلك ممكنة الانفكاك بالنّظر الى ذواته، لانّ حكم الامثال واحد، نعم ربّما يمتنع انفكاكه لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة التّوعيّة، لفلك او زابل كما في الجسم الصّغير الصّلب، فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصّغارة او الصّلاية، لم يمتنع عن قبوله، لكن ذلك لا يضرّ المطلوب. و قوله خارج عن طبيعة الامتداد، دليل على انّه جعل تلك الاجزاء مُتشاركة في الحكم، لاجل تشاركه في طبيعة الامتداد. و ليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء، كيف جعل قوله هذا جوابه للسّؤال بالفلك و

ينفصلُ الجسمُ المركَّب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها للانقسام اَلَا الَّذِي يَقَع بحسب الفروض والاهوام وما يشبهها.»

العُنصر فَانَّه اذا قيل بعض الاجزاء ينفكُّ عن بعض، فيكونُ اقسامها غير مخالفة لها، في امكان الانفكاك لانَّها مُتشاركة في الطَّبيعة لم يتوجَّه ان يقال: انَّ الفلك منفكٌّ عن العُنصر، فيمكن انفكاك اجزاء الفلك، لتشاركه في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجَّه السَّؤال و ظهرَ الجواب. و اعلم انَّ المكان القسمة الوهميَّة، ليس معناه اَلَّا انَّ كُلَّ جسم فرض، من شأنه ان يتميَّز له عند الوهم جُزئان، حتَّى يحكم بانَّ هذا جزءٌ للجسم غير ذلك و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهميَّة و لا خفاء في انَّ هذا الحكم، اَتَمَّا يصحُّ لو امكن ان يكون له جُزئان في نفس الامر احدهما غير الآخر فلاج سم اَلَّا اذا نظرنا الى جسميَّة امكن ان يكون له جُزئان في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجي، و امكان الانفصال الخارجي، يستدعي المادة، فكُلَّ جسم متشملٌ على المادَّة و هو المطلوب. قال الامام: لا نسلم انَّ الاجسام مُتساوية في الجسميَّة، على ما مرَّو لئن سلَّمناه فغاية ما في الباب، انَّ تلك الاجزاء يصحُّ على كُلِّ واحدٍ منها ما يصحُّ عى الآخر، لكن كُلَّ منها ليس مجرد الطَّبيعة الجسميَّة فجاز ان يكون شخصيَّة كُلِّ واحدٍ منها مانعة عن ذلك و ان شارك الآخر في الماهيَّة و كيف لا يجوز ذلك و عندهم انَّ الجسم اذا انفصل انعدم الجسميَّة اَلَّتِي كانت موجودة و حدثت جسميتان اخريان، ثم اذا اتَّصلتا زالت الجسميتان و حدثت جسمية اخرى فقد صحَّ الاتصال على نصفى الجسم و امتنع على الجسمين و صحَّ الانفصالُ على الجسمين و امتنع على نصفى الجسم و هذا الامتناع ليس عن الطَّبيعة المُشتركة، بل عن شخصيَّة تلك الاجسام، فلم لا يجوز ذلك هيَّنا ايضاً؟ و الجواب ظاهرٌ و النَّظر في القسمة انَّ الماهيَّة لا تتناول الجُزئين الحقيقي، اذا الماهية مُشْتَقَّة عما هي، و هي اَلَّتِي يقال في جواب ما هو و المقول في جواب ما هو، لا يكون اَلَّا كلياً. نعم، لو عنى بالماهية الامر او الشَّيء، كانت القسمة صحيحة اَلَّا اَنَّهُ خلاف المُتعارف و التَّخلخل و التَّكاثف يُطلقان في المشهور، على انتفاش الاجزاء و اندماجها و في الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شئ فيه و يصفر من غير نقص شئ منه، فاراد بيانُ امكان الحقيقتين و ذلك اَنَّهُ ثبت انَّ للجسم هيولى و الهوى، لا مقدار لها في نفسها، فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السَّواء، فجاز ان يكون الهوى في وقتٍ مقدَّرة بمقدار اصغر و في آخر بمقدار اكبر. او لا يرى اَنَّهُ اذا مَسَّ الهواء من قارورة تخلخل الهواء الَّذِي يبقى فيها و زاد في مقداره لامتناع الخلاء؟، م.

قد ذكرنا في صدر النمط، انّ الاجسام اما مفردة واما مؤلفة و ذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة، بحسب الاحتمالات الاربعة، وبقى حكم المؤلفة، فنقول:

من المذاهب المتعلّقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهبٌ ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره، وهو قولهم انّ الاجسام المشاهدة، ليس ببسائط على الاطلاق، بل انما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطّبع في غاية الصّلاية و تألف البسائط، انما يكون بالتماس و التّجاوز فقط و الجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلاً، و ينقسم وهما للحجّة المذكورة، و مقاديرها في الصّغر و الكبير و اشكالها مختلفة و ربما زعم بعضهم انّ مقاديرها متساوية.

و قد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول في الارض وحدها، و ذكر الفاضل الشارح انّ القوم ذهبوا الى انّ تلك البسائط كروية الشكل. و فيه نظر لانّ الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انّهم، يقولون انها غير متخالفة ألاً بالشكل، و ان جوهرها جوهرٌ واحدٌ بالطّبع، و انما يصدّر عنها افعالٌ مختلفة لاجل الاشكال المختلفة.

و ذكر انّ بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر و الفلك، و منهم من خالفهم في ذلك و ذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها.

و بالجملة، هذا المذهب هو بعينه مذهبٌ مثبتى الاجزاء ألاً في تسمية الاجزاء بالاجسام و في تجويز الانقسام الوهمي عليها. و وجه تعلّقه بهذا الموضوع، انّ الحجّة المذكورة في نفي الاجزاء، انما اقتضت كون كلّ ذى حجم قابلاً للانقسام الوهمي و لكن ليس بواجب ان يكون كلّ قابلٍ للانقسام الوهمي، قابلاً للانقسام الانفكاكي و كانت الجهة المذكورة في اثبات الهيولى، مبيّنة على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكي، فاذن لو كانت البسائط غير قابلةٍ للانفكاك، بل انما تتصلّ بالتماس و تنفصل بزوال التماس، لكان اثبات المادّة بالحجّة المذكورة، متعذراً، فهذا الوهم، هو هذا المذهب.

و الامتداد الجسمانيّ الواحد الذي ذكره الشيخ، هو الذي يسمّى اصحاب هذا المذهب، جسماً بسيطاً واحداً.

قوله: «فان خطر هذا ببالك، فاعلم انّ القسمة الوهميّة و الفرضيّة او الواقعة بحسب

اختلاف عرضين قارّين، كالسّواد والبياض في البلقة او مضافين، كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مُعاستّتين تحدث في المقسوم اثنيّيةً ما، يكون طباع كلّ واحدٍ من الاثنين طباع الآخر و طباعُ الجملد و طباع الخارج الموافق في النوع، و ما يصحُّ بين كلّ اثنين منها، يصحُّ بين اثنين آخرين، فيصحُّ اذن بين المتباينين ومن الاتّصال الرّافع للاثنيّية الانفكاكية، ما يصحُّ بين المتّصلين، و يصحُّ بين المتّصلين من الانفكاك الرّافع للاتّحاد الاتّصالي، ما يصحُّ بين المتباينين.»

هذا هو التّنبية المزّيل لهذا الوهم، و هو باعتبار التّشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم، و ذلك لانّ الطّبيعة المُشابهة إنّما تقتضى حيثُ كانت شيئاً واحداً غير مختلف الاجزاء الواحد الوهمي، من حيث الطّبيعة يقتضى ما يقتضيه سائر الاجزاء ما يقتضيه الكلُّ و ما يقتضيه الخارج عن الكلّ الموافق له في تلك الطّبيعة لاشتراك الجميع فيها. و يجب من ذلك، تشارك جميع هذه الاربعة، إنّما في الامتناع عن قبول الانفصال و الاتّصال، او في جواز قبولهما. و الاول ظاهر الفساد، و الثّاني حقّ.

قان قيل: لعلّ البعض، يمتنع عن قول ذلك بسبب شيء يقارنُه، قلنا: لانزاع في ذلك و قد ذهبنا الى القول به في الفلك، إنّما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل و الوصل، على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتّفقة، ذلك يكفينّا في اثبات المادّة. و الشيخ قد خصّ القسمة الفرضيّة و التي باختلاف عرضين بالذّكر، لانّ اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط، بخلاف الفلكيّة، و قسّم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارّين، و الى ما يكون بسبب عرضين اضافيّين، و اراد بالقارّ ما للموضوع في نفسه، و بالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره، و إنّما بسطّ القول بذكر هذه الاقسام، لانّ الجميع ممّا يجوزونه، ثمّ يتّين ان كلّ قسمة من هذه، تحدث اثنيّية في المقسوم، و يكون بعد القسمة طباع كلّ واحدٍ من ذينك الاثنين و طباع مجموعهما قبل القسمة و طباع ما يخرج منهما ممّا يوافقهما في النوع و الماهية غير مختلفة فيما تقتضيه.

و إنّما قال: «طباع كلّ واحدٍ» و لم يقل: طبيعة كلّ واحد، لانّ الطّباع اعمّ من الطّبيعة و ذلك لانّ الطّباع، يقال لمصدر الصّفة الذاتيّة الاولى لكلّ شيء، و الطّبيعة قد تختصّ بما يصدُر عنه الحركة و السّكون فيما هو فيه اولاً و بالذّات من غير ارادة، ثمّ ذُكر أنّه يلزم من

ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين، و حكم المتصلين في قبول الانفكاك، حكم المتباينين.

قوله : «اللهم اَلّا من عائقٍ مانعٍ خارجٍ من طبيعة الامتداد، لازم او زائل». هذا ما اشرنا اليه، من ان بعض الاجسام، يمتنع عن قبول الفصل والوصل، لسبب خارج عن طبيعة الامتدادِ مقارنة له، و يكون لازماً كما في الفلك، او زائلاً كما في الاجسام الصغيرة الصلبد مثلاً، و كأنه جواب لسؤال منهم، هكذا: ا ليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً و منفكاً عن العنصر و لا تجوزون انفصال الجزئين منه و اتصالها بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد، فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة.

فيقال له: انما نذهب الى ذلك لمانع و هو ان الصورة الفلكية اعني؛ النوعية امرٌ مقارنة للامتداد الجسمي، مانع اياه عن قبول الانفصال و الاتصال بالغير و انتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن، لا مانع لها من حيث هي، عن الانفصال و الاتصال.

قوله : «و لعلّ هذا العائق اذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنيّة بالعقل و لا فضل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعٌ في شخصه». معناه: ان كل نوع مادي، مستلزم لما يمنعه عن الانفصال، بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود، اى لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد، و هذا معنى قوله: ان نوعه في شخصه، و ذلك لانه لو وجد منه شخصان، لكان متساويين في الماهية و كان كل واحدٍ منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهم مع وجود المانع عنه.

هذا خلف و هذا حكم كلّي نافع في العلوم الطبيعية، قد انجز الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة. و اعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ، مبنية على ان الاجسام، متساوية في الماهية، و هو ممنوع لما ذكره من قبل.

و ذلك سهو منه، لان الشيخ بين حجته على ما سلّموه من كون البسائط متساوية في الطبع. و اعترض ايضاً بان الامتدادات الجسميّة، غير باقية عند الانفصال و متجددة عند

الاتصال او هي امورٌ متشخصّةٌ و لعلّها تمنعُ الماهيّة المُشتركة عن فعلها. و جوابه: أنّا سلّمنا أنّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكنٌ. و اورد اعتراضاتٌ آخر، تجرى مجرى هذين.

* تنبيه *

«وكلُّ نوعٍ يحتمل ان يكون له اشخاصٌ كثيرة، فعاق عن ذلك عائقٌ لازمٌ طبيعيٌّ، فأنّه لا يوجدُ للاشخاص المُحتملة ان تكون لذلك النوع اثنيّةٌ و لا كثرةٌ تعرّض، بل يكون نوعه في شخصه، اى لا يوجدُ ذلك النوع إلّا شخصاً واحداً و كيف يوجد اثنيّةٌ او كثرةٌ لاشخاص ذلك النوع و العائقُ عنه لازمٌ طبيعيٌّ.»

هذا الفصل، لا يوجد في بعض النسخ، و يُوجد في بعضها مُترجماً بالاشارة، و في بعضها بلا ترجمة، و يشبه أنّه كان حاشية، فأثبت في المتن سهواً و ذلك لأنّه تقريرٌ للمسألة المذكورة و معناه ظاهرٌ.

قال الفاضل الشارح في شرحه: كلّ ماهية، أمّا ان يكون نفس تصوّرها، مانعةٌ عن الشّركة، فاذن لا يحصل منها إلّا شخصٌ واحدٌ، او لا يكون، واذن يكون تشخّص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهيّة، فذلك الزائد ان كان لازماً لم يصل منها إلّا شخصٌ واحدٌ، لا يقبل الانفكاك، و إلّا فيلزم الخلف. و في مصدر هذه القسمة نظراً، لأنّ الماهيّة المعقولة، لا يكون نفس تصوّرها مانعةٌ عن الشّركة إلّا اذا عني بالماهيّة غير ما اصطالحوا عليه.

* تذييل *

«اليس قد بان لك، أنّ المقدار من حيث هو مقدار او الصّورة الجرميّة من حيث هي صورةٌ جرميّة، مقارنةٌ لما تقوم معه، و يكون صورد فيه، و يكون ذلك هيوليها و شيئاً و في نفسه لا مقدار و لا صورة جرميّة له؟ فاعرفها و لا تستبعد ان لا يتخصّص في بعض الاشياء قبولها لقدرٍ معيّنٍ دون ما هو اكبر، او اصغر منه»

يُريد بيان صحّة وجود التخلخل و التكاثر الحقيقيين.

قال الفاضل الشارح: هذه المسألة تفريعٌ على اثبات الهيولى، و اذ لم تكن من بيان

مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذبياً، والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاؤه مُنتفشة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء و ينفصل. و الصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس، و غير هذين الوجهين، عندهم مستبعدٌ جداً. فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدّرة فى نفسها، و كون المقادير اليها مُتساوية النسب. فانّ ذلك، يقتضى تجويزُ تبدل المقادير عليها، فيصيرُ العظيم، صغيراً او بالعكس. وهذا لا يُفيد القطع بوجود التخلخل و التكاثر، لانّ هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوّ عن مقداره المعين، لسبب يُقارنها، بل يُفيد التجويز و ازالة الاستبعاد. و لذلك قال الشيخ: «و لا تستبعد» و احترز عن الفلك، بقوله: «ان لا يتخصّص فى بعض الاشياء».

و يوجد فى بعض النسخ، بعد قوله: «و لا صورة جرميّة له» و لتكن هذه، هى الهيولى الاولى، و قيدها بالاولى، لانّ مادّة كلّ مركّب، تكون هيولاه و ان كان جسماً.

* اشارة *

«يجب ان يكون محققاً عندك، أنّه لا يمتدّ بعدّ فى ملاء او خلاء، ان جاز وجوده الى غير النهاية و الا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدئ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد، و من الجائز ان يفرض بينهما ابعاداً تتزايد بقدر واحد من الزيادات، و من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد، الى غير النهاية، فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية و لانّ كلّ زيادة تُوجد، فانّها مع المزيد عليه، قد تُوجد فى واحد، و أنّه زيادات امكنت، فيمكن ان يكون هناك بعدّ، يشتمل على جميع ذلك الممكن، و الا فيكون امكان وقوع الابعاد، الى حدّ ليس للزائد عليه المكان».

هذه مسئله تنهى الابعاد، و هى احدى المقاصد فى العلم الطّبيعى^(١) و هى ايضاً مبدئ

١. قوله: «هذه مسئله تنهى الابعاد و هى احدى المقاصد فى العلم الطّبيعى» هيّهنا مباحث خمسة: الاول انّ تنهى الابعاد من مقاصد العلم الطّبيعى و ذلك لما تبين من انّ العلم الطّبيعى باحث عن الاعراض الذاتيّة للجسم الطّبيعى من جهة المادّة، و تنهى الابعاد عااض يعرض الاجسام من جهة المادّة، فيكون البحث عنه من العلم الطّبيعى، الثانى انّ اثبات محدّد الجهات،

موقوف على تناهى الابعاد، لأنها لو كانت غير مُتناهية، لم يكن لها حدود، فلا يكون المحدّد موجدًا، الثالث أنّ اثبات المحدّد الجهات من المسائل الطّبيعي و كان الظّاهر أنّه من مسائل ما بعد الطّبيعة، لأنّه يبحث عن الوجود الّا أنّهم يبحثون عن الاجسام أنّ بعضها محدّد و بعضها متحدّد، و تحدّد الجهات و تحدّدّها، لا يتصوّر أنّ الّا فى جسم و فى المادّة، و الرّابع أنّ بيان امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة مبنّى على هذه المسائل و عن قريب ما، يتبيّن مما يقوله الامام.

الخامس أنّ امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة، من علم ما بعد الطّبيعة لأنّ التّلازم، من عوارض الوجود، لا من خواصّ الاجسام. قال الامام: كان الشّيخ يتكلّم فى اثبات الهيولى و سيتكلّم بعد، فى احكام الهيولى و الصّورة، فيكف ادرج هذه المسئلة فى البين و هى غريبة عن احكام الهيولى؟ و اجاب بأنّه لمّا بيّن تركيب الجسم من الهيولى و الصّورة، اراد بعد ذلك، ان يبيّن أنّ الصّورة، لا ينفك عن الهيولى، ثمّ أنّ المادّة لا تنفك عن الصّورة و كان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكاك الصّورة عن المادّة، هو أنّ كلّ جسم متناه و كلّ متناه، مشكّل، فاذن الجسميّة لا تنفك عن الشّكل و الشّكل لا يحصل الّا معه المادّة، فالجسميّة لا ينفك عن المادّة، فلا جرم، احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد. نحن نقول: لما بيّن أنّ كلّ جسم، مُشتمل على الهيولى، فقد تبين أنّ الصّورة الجسميّة لا ينفك عن الهيولى، بل هو عند التحقيق، عين تلك الدّعوى و قد ذكر الشّيخ فى «الشفاء»، فى خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة: فقد بانّ من هذه، أنّ الصّورة الجسميّة من حيث هى، صورة جسميّة، محتاجة الى المادّة.

و فى هذا الكتاب جواباً عن السّؤال الاول، أنّ الطّبيعة الجسميّة نوعيّة و هى محتاجة فى بعض الصّور، الى المادّة فتكون محتاجة فى جميع الصّور الى المادّة. و جواباً عن السّؤال الثّانى، أنّ الجسميّة قابلة للانفصال الوهمى و كلّ قابل للانفصال الوهمى، قابل للانفصال الانفكاكى، فهو مشتمل على المادّة و هذا كلّ صريح فى أنّ الصّورة لا تنفك عن الهيولى، فيكف اراد ان يبيّن بعد ذلك؟ و قل لى اذا كان المراد ذلك، فائ حاجة الى بيان لزوم الشّكل؟ او لم يكف فى ذلك، ان يُقال: الجسم اذا كان متناهياً، يكون منحصرًا فى حدّ معيّن و انحصاره فى حدّ معيّن، لا يكون الّا لانقطاعه و انفصاله و الانفصال أنّما يكون من قبيل المادّة و العجب العجيب، أنّ المقدّمات التى ربّها، ليست تستلزم الّا أنّ الجسم، مشتمل على المادّة، فلو كفى فى بيان الجسميّة، لا ينفك عن المادّة، فلا حاجة الى تلك المقدّمات و الّا بطل الكلام بالكلية و الوجه المعير بمعيار النّظر الصّحيح، ان يقول: ما ثبت أنّ الاجسام مركّبة من المادّة و الصّورة و لا شك أنّ مشتركة فى

لمسائل أخرى: منها مسألة إثبات محدّد الجهات، كما سيأتي بعد و هي ايضاً من الطّبيعيّات، و منها مسألة امتناع انفكاك الصّورة و ما يتبعها، اعني المقدار عن الهيولي و هي من علم ما بعد الطّبيعة، و لبيان هذه المسئلة، اوردهُ هيهُنا. و قد دلّ بقوله: «يجبُ ان يكون محققاً عندك»، على أنّها احدى المطالب الجلييلة.

قال الفاضل الشّارح: لما بيّن الشيخُ أنّ الجسم، مركّبٌ من الهيولي و الصّورة، اراد بعد ذلك، ان يبيّن امتناع انفكاك الصّورة عن الهيولي ببرهانٍ، صورته هذه: كلّ جسم، متناه و كلّ متناه، مشكّلٌ، فالجسمية لا تنفكّ عن الشّكل، و الشّكل لا يحصل الاّ مع المادّة، فالجسميّة لا تنفكّ عنها.

و هذه حجةٌ عوّل عليها افلاطون، في انّ الابعاد، لا تُفارق المادّة، فإنّ الشيخ حكى عنه في الفصل الثّاني، من سابعة الالهيات الشّفاء: أنّه ليس يجوزُ ان يكون بعدّ قائمٌ لا في مادّة، لانهُ اّما ان يكون متناهياً، او غير متناهٍ و الثّاني باطلٌ، لانّ وجودُ بعدٍ غير متناهٍ محالٌ و اذا كان متناهياً، فانهصارُهُ في حدٍّ محدودٍ و شكلٍ مقدّرٍ، ليس الاّ لانفعالٍ عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، و لن تعفل الصّورة الاّ لمادّتها، فتكون مفارقة و غير مفارقة و هذا محالٌ.

ثمّ قال: و هذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد، مبنيةٌ على اربعة مقدّمات:
الاولى^(١) انّ الابعاد الغير المتناهية، لو لم تكن متمتعة، لصحّ ان يخرج من نقطةٍ واحدةٍ

عوارض اراد ان يبيّن انّ بعضها اّما يعرّضها بمشاركة من المادّة كالتناهي و التّشكيل يعرض الاجسام لم يبيّن انّ عروضه للمشاركة فلهذا، مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد و لما كان كلامُهُ اولاً في اثبات المادّة اردفه ببيان عوارض المادّة ليزداد التّصديق بالمادّة ظهوراً و تحقيقاً، ثمّ بيّن عوارض الصّورة في فصل تالي، لتلك الفصول، ثمّ فرع عليه امتناع تجرّد الهيولي عن الصّورة، كما سيرد عليك شيئاً فشيئاً، م.

١. قوله: «و هذه المسئلة اعني [اثبات] تناهي الابعاد، مبنيةٌ على اربعة مقدّمات: الاولى»، الدّلالة المذكورة على اثبات تناهي الابعاد، كانت في سالف الزّمان ان قال قومٌ، لو امكن وجو الابعاد الغير المتناهية، لصحّ ان يخرج من نقطة واحدة امتداد انّ متقاطعان عليهما، غير متناهيين، لكنهما كلّما يمتدان، يزداد البعد بينهما، فلو امتدّا الى غير النهاية، يزداد البعد بينهما،

الى غير النهاية، فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين و أنه محال.
و اعتراض عليه الشيخ في «الشفاء» بأننا لا نسلّم أنه يلزم منه وجود بُعد بين الخطّين غير متناهٍ، غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية، لكن ليس يلزم ان يكون هناك بُعد زائد الى غير النهاية، بل كلّ بُعدٍ فرض، فهو لا يزيدُ على بُعدٍ تحته تناءً اّلا بقدرٍ متناهٍ و التزايد على المتناهي، بقدر متناهٍ لا بُدَّ ان يكون متناهياً و هذا كالعِدَد، يقبل الزيادة الى غير النهاية، مع انّ كلّ مرتبةٍ من مراتبه في النّظام الغير المتناهي، عددٌ متناهٍ، لا يزيدُ على مرتبةٍ أخرى تحتها اّلا بواحد، ثم قال: و ان اشتهدى احد بيان ان لا بُدَّ من بعد غير مُتناهٍ، فليفرض على الخطّين الذّاهبين نقطتين مُقابلين و ليصل بينهما بخطٍ يكون وتر الزّاوية التّقاطع، فلو كان ذهاب الخطّين في زيادة البعد الى غير النهاية، يكون الزّيادات على ذلك البعد، موجودة بغير نهاية و ليفرض تلك الزّيادات متساوية، فلمّا كان كلّ زيادة يوجد في بُعدٍ، فهي موجودٌ فيما فوقه، فيلزم ان يكون بُعدٌ يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل، مُتساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاول، بما لا نهاية له فيكون غير متناهٍ فيلزم الخلف.

و اقول: المنع المذكور، غير ساقطٍ، فانّ اللازم ليس اّلا وجودُ زيادات غير مُتناهية مُتساوية، لا وجود بعد مشتمل على تلك الزّيادات الغير المُتناهية، بل كلّ بُعدٍ فرض فيه، لا يزيدُ على آخر اّلا بقدر واحدٍ متناهٍ، و ايضاً اّما ان يثبت بعد مشتمل على الزّيادات الغير المُتناهية او لا يُثبت، فان ثبت، كان ذلك البعد غير متناهٍ، سواء كانت الزّيادات مُتساوية او متناقصة، لانّها زياداتٌ مقداريةٌ، كلّما يزداد يزيد المقدار، فلمّا ازدادت الى غير النهاية، يكون مقدار البعد، غير متناهٍ بالضرورة، و ان لم يثبت تبين الخلف، سواء تساوت الزّيادات او تناقصت، فلا فائدة في رفض تساوى الزّيادات و يمكن ان تحقّق كلام الشيخ، بحيث لا يردُ عليه شبهة، فيقال: اذا فرضنا نقطتين مُقابلين على الخطّين الغير المُتناهيين و وصلنا بينهما بخطٍ يكون وتر لزاوية لا تقاطع، ثم فرضنا بعداً آخر يزيد عليه بقدر ثم آخر مُتزايدة بذلك القدر، فكُلّما امتد الخطّان، يزداد البعد، لكن امتداد الخطّين الى غير النهاية، فيكون البعد يزداد الى غير النهاية، لأن نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على الاصل، نسبة عدد الزّيادات الى عدد الزّيادات ضرورة انّ عدد الزّيادات، كلّما يزيدُ يزيد البعد بتلك النسبة، حيثُ فرض الزّيادات مُتساوية، لكن عدد الزيادات غير متناهٍ بالفعل، فلا بُدَّ من بعدٍ مشتمل على الزّيادات الغير المتناهية المُتساوية على البعد الاصل، و ايضاً كلّما يزيدُ عدد الابعاد، يزيد البعد و لمّا كان تزايد الابعاد بقدرٍ واحدٍ يكون

زيادة البُعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البُعد، الى زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنه نسبة غير المُتناهى الى المتناهي، وايضاً نسبة زيادة الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل و هي غيرُ متناهية.

هذا اذا كانت الزَّيادات مُتساوية، اما اذا اُكنت متناقصة، لم يلزم الخُلف، لانَّ النسبة، لا يكون محفوظة حينئذٍ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطَّين حتَّى لو امتدَّ الخطَّان الى غير النَّهاية، يزد الانفراج الى غير النَّهاية، فقد انحصر غيرُ المتناهي بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً، ثمَّ سأل نفسه انَّ المحال انما يلزم من فرض لا تناهي الابعاد ومع فرض السَّاقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي، فمن الجائز استحالة السَّاقين على ذلك الوجه. و اجابه بانَّه اذا كانت الابعاد غيرُ متناهية في جميع الجهات، فامكان السَّاقين المذكورين، ظاهرُ فانَّا اذا قسمنا جسماً متسديراً كالترس بستَّة اقسامٍ متساوية و يخرجُ الخطوط الى غير النَّهاية، فينقسم سعة العالم بستَّة اقسام و كُلَّ خطَّين منها هما السَّاقان على ذلك الوجه، لانَّ زاويتيَّهما ثلثاً قائمة، فاذا فرضنا بُعداً بينهما في اى موضوع كان حدث زاويتان متساويتان، لانَّه مثلثُ متساوى السَّاقين، فيكون كُلُّ من الزَّوايتين ثلثي قائمة، فيكون مثلثُ متساوى الاضلاع، فقد ظهر انَّ كُلَّ انفراج بين الخطَّين انما هو بقدر امتدادهما، فاما ان يكون متناهياً فمجموع الستَّة متناه، او يكون غير متناهٍ فيلزمُ انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين.

واقول: لا حاجة اى فرض الجسم المستدير، بل كُلُّ نقطة يفرض، يمكن ان يخرج منه ستَّة خطوط، بحيث يكون الزَّوايا مُتساوية، فلو كان جميع الابعاد غيرُ متناهية لامتدَّت الخطوط الى غير النَّهاية و انقسم سعة العالم ستَّة اقسام و يلزمُ الخُلف، لكنَّ الطريقة الَّتى سلكها الشيخ ادقَّ و اشمل، لانَّه يكفي فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى أنَّها يتزايد مثل زيادة الامتداد. و اذ عرفت هذا، فلنرجع الى شرح الشَّرح: اما قوله:

و الثَّانية أنَّه يجوز ان يوجد بينها ابعاد متزايدة بقدر واحدٍ، فاعلم انَّ الزَّايِد، اما على سبيل التَّزايد، و التَّزايد على سبيل التَّنَاقُض لا يُفيد لانَّنا نريد ان نقول: الامتدادان لو كانا غير مُتناهيين، لكانت الابعاد المفروضة بينهما غير مُتناهية، فيكون الزَّيادات على البعد الاول، غيرُ متناهية و هي موجودة في بُعدٍ واحدٍ و ذلك البُعد الَّذي يوجد فهى الزَّيادات الغير المتناهية غير متناه، فيكون البُعد الغير المُتناهى محصوراً بين حاصرين و لو كانت الزَّيادات الغير المُتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البُعد المُشتمل عليها غير متناه، لانَّا اذا فرضنا خطاً بقدر شبر و يجعل الخطَّ

الاول نصف شبر، ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً، ثم ننصف نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً وهكذا، يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية، لأن الخط، قابل للانقسام الى ما ينتاهي و مع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً، بل انقص من شبر واحد و اما اذا كان التزايد على سبيل التساوي، فهو يُفيد المطلوب و انما اقتصر عليه، لأن المثل موجود في الزائد، فاذا علم ان المطلوب، يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى، فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل، بدون العكس، اختار المثل و فيه نظر لأن الخط و ان كان قابلاً للقسمه الى غير النهاية، لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال، و لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا ينتاهي محصوراً بين حاصرين و هو الخلف، فالاولى ان يقال: لو لم يفرض الزيادات متساوية، لم يلزم وجود بعد متشمل على زيادات الغير المتناهية، لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف و ذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية، لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد، فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية و عظم النسبة و ان افاد المطلوب ايضاً، الا أنه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً، لم يحتاج الى فرض ذلك الزايد، و اما قوله: و آية زيادات امكنت، فالامام زعم أنه قضية موضوعها آية زيادات امكنت و محمولها فيمكن ان يكون هناك بعد، و المعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية، لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها و يتبين هذه القضية بقوله: و الا فيكون امكان وقوع الابعاد، و نقل الشارح ان معناه كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد و هذه هي القضية التي دل عليها قوله: و لان كل زيادة يوجد، فانها مع الزايد، فعليها قد يوجد في واحد مع مزيد فيه و هو المزيد عليه. و لا يكون قوله: و الا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها، نعم لا يبقى لقوله: و آية معنى على ذلك التفسير، بل الواجب ان يقال: و الزيادات الممكنة، و اما الشارح فقد نصب آية زيادات، فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد و على هذا يكون المعنى: ان كل زيادة يفرض و كل مجموع زيادات، اى مجموع كان في بعد واحد، اما ان كل زيادة يفرض فهي مع الزائد عليه في بعد، فظاهراً و اما ان كل مجموع زيادات، فلان اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد، فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها و هو البعد الحادى عشر.

ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن و ظهر معنا التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زائداً، لا معلل للام و لان فائدة. ويمكن ان يقال: الواو في آية زيادات، تصحيف والاصل كان فاية فهو معلل لان و حاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية، لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد، فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد الاً انه زاد بقسمين الاول منها مستدرک، اذ يكفي ان يقال: اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر، او لا يوجد و حيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية، ظهر الخلف لان المقدّر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصوراً بين حاصرين. اللهم الا اذا اراد التزام محال آخر و حينئذ لا ينتج الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك، و لو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال: اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية، او يكون، و هما محالان: اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية، لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد و اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض تلك الزيادات في بعد، فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر هو آخر الابعاد و حينئذ ينقطع الامتداد عنده و قد فرضناهما غير متناهيين، هذا خلف، و اما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين و اليه اشار بقوله: فتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين، و تحرير المنع، ان يقال: لا نسلم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات في بعد، يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد، لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموعى. فان قلت: لو لم يكن كل الزيادات في بعد، لا يكون بعض الزيادات في بعد، فلا يكون كل زيادة في بعد. فنقول: لا نسلم اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد، بل اللازم ان المجموع ليس في بعد و هي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية، لا يقال: اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد، فاما ان لا يكون شئ منها في بعد او يكون بعضها في بعد و بعضها لا. و ايّاً ما كان تصدق السالبة الجزئية، لاتّاقول: لا نسلم الحصر لجواز سلب الشئ عن المجموع و اثباته لكل واحد، فان كل واحد من الانسان، يشبعه هذا الرغيف و يسعه هذه الدار و الكل ليس كذلك. و اجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع، بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد، فلو وجد مجموع الزيادات الغير

الْمُتَنَاهِيَةِ، وجب ان يكون فى بعد لآنه مجموع و كُلّ مجموع و فيه نظرٌ لآنه ان اراد بالمجموع الْمُتَنَاهِي، فمسلّم ان كُلّ مجموع متناه، فهو فى بعد، لكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الزّیادات الغير الْمُتَنَاهِيَةِ فى بعد، و ان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهياً او غير متناه، فلا نسلم ان كُلّ مجموع فى بعد و الفرض لا يقتضيه، فكيف يسلم الكلیّة من منع الشّخصيّة و لو ثبت هذه المقدمة، كفت فى اثبات هذ المطلوب، فلم يكن الى قوله: كُلّ زیادة فى بعد، و لا الى قوله: فيكون امكان وقوع الابعاد و ما بعده من المقدمات حاجةً اصلاً، و لست ادرى كيف يبيّن تلك المُلازمة اى بين عدم البُعد الغير المتناهى و اعظم الابعاد، فانّ بينها بما نقل عن الامام و هو أنّه لو لم يوجد بعد متشملٌ على جميع الزیادات، وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر، و لا يكون زیادة فى بعد آخر و الّا كان كُلّ زیادة فى بعد آخر، فيكون جميع الزّیادات فى بعد و هو محالٌ، فالمنع وارد، و كذلك ما ذكرناه من أنّه لو لم يوجد جميع الزّیادات فى بعد، فبعض الزّیادات، لا يكون فى بعد لجواز ان يكون كُلّ زیادة فى بعد و لا يكون الجميع فى بعد، و اما ان كُلّ مجموع زیادات فى بعد على تقدير التسليم، لا يدلُّ على المُلازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلاً و الحقُّ فى هذا لمقام ان يوجّه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البُعد بينهما يتزايد و جاز ان يكون تزايد الابعاد المُتزايد بقدْرٍ واحد الى غير النّهاية حينئذٍ يكون الزّیادات المُتساوية ذاهبة الى غير النّهاية و لانّ كُلّ زیادة فى بعد، لا بدّ ان يوجد بعد مشتمل على الزّیادات الغير المتناهية، فأنّه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزّیادات، يلزم وجود بعد لا يمكن الزّیادة عليه و ذلك لآنه ان لم يكن فى الابعاد الغير المتناهية زیادة بعد غير متناه، فكلّ زیادة بعد فرض يكون نسبته الى زیادة بعد آخر، نسبة المتناهى الى المتناهى، لكن نسبة كُلّ زیادة بعد الى آخر، نسبة بعد عدد الزّیادات الى عدد الزّیادات، فكيون نسبة عدد الزّیادات الى عدد الزّیادات نسبة المتناهى الى المتناهى، فيكون عدد الزّیادات متناهياً، و ايضاً لما كان زیادة البعد على نسبة عدد الزّیادات، فاذا كان عدد الزیادات غير متناه، كان زیادة البعد، غير متناهية بالضرّورة و ينعكس بعكس التّقیض الى أنّه لو لم يكن بعد فى الابعاد غير متناه، لم يكن عدد الزّیادات غير متناه فمن الزّیادات زیادة لا يكون فى بعد آخر، و هو اعظم الابعاد و حينئذٍ ينقطع الامتدادان و الّا لكان هناك بعدٌ اعظم ممّا فرض اعظم الابعاد فتعيّن وجود بعد مشتملٌ على جميع الزّیادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حصارين و أنّه محالٌ.

فان قلت: اذن تثبت تناهي الزَّيادات و آخر الابعاد، وقد فرضناهما غير مُتناهيين، فهو خلاف المفروض، فائى حاجة الى ما بعده من لمقدمات؟ فنقول: لم يقتصر الشيخ على ذلك، بل الزم خلف ثالثاً و انما التزم الخلف الثالث دون الاولين، لانَّ الخلف الثالث انما يتبيّن بعد تبيين الخلفين الاولين، فهو دالٌّ عليها دون العكس. فان قلت: المحال لا يلزم الا من المجموع و من الجائز ان يكون المجموع محالٌ مع امكان كُلِّ واحدٍ من آحاده، لا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد. فنقول: نحنُ نعلمُ بالضرورة انَّ المحال ما نشأ الا من فرض عدم تناهي الابعاد، كأنه قيل: لو كان الابعاد غير متناهية، يلزم ان يوجد في الصّورة المفروضة بين الامتدادين، بعدُ مشتملٌ على الزَّيادات الغير المتناهية و اللازم محالٌ، فالزموم مثله. و قد تبيّن ممّا قرّرناه، انَّ تصوير البرهان، لا يحتاج الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد، الى غير النّهاية، يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهي الزَّيادات بالفعل و ان يكون كُلُّ زيادة في بعد، و ان قوله: فيكون هناك امكان زيادات على اَوّل تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجّة، و ان قوله: لانَّ كُلَّ زيادة يوجد، كافٍ في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزَّيادات فانه لو لم يوجد، لزم ان لا يكون بعض الزَّيادات في بعد و قد صرّحت بهذا التعليل عبارة «الشفاء» و ان قوله: فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود، اى لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متنا، من الزَّيادات الغير المتناهية، لا دلخ له في الاستدلال و ان كان لازماً، و ان قوله: فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً في التزايد تكراراً لقوله: فيكون امكان وقوع الابعاد، الى حدّ ليس للزّايّد عليه امكان. فان قيل: هذه الحجّة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد، لانّها يتوقّف على وجود بعد يشتمل على الزَّيادات الغير المتناهية و هو آخر الابعاد، فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مُشتملاً على جميع تلك الزَّيادات، لكن وجود آخر الابعاد، موقوف على تناهي الامتدادين، فاذن دليلكم مبنى على مقدّمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الطلوب. و الجواب ان تناهي الامتدادين، انما يلزم من عدم تناهيهما، فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين، فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون، و ايا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين، هذا خُلف.

قال الشارح: اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزَّيادات، ان لا يكون جميع الزَّيادات مشتملةً عليه و لا يلزم منه اين يكون بعض الزيادات غير متشتمل عليها لانَّ السلب الجزئي، نقيض الايجاب الكلي، لا نقيض ايجاب الكل بخلاف الجواب المسعودي، فانه اذا لم يكن كُلُّ

واحد من الزيادات فى بعد، يكون بعض الزيادات غير موجود فى بعد، لأن السالبة الجزئية، نقيض الموجبة الكلية.

واعلم أن هذا البرهان، لا يدلّ إلا على امتناع اللاتناهى من الجهتين؛ الطول والعرض، أما امتناع اللاتناهى من جهة واحدة، فلا دلالة له عليه، لأنّه لو فرض اللاتناهى من جهة الطول فقط، لم يمكن وجود خطّين يخرجان من نقطة واحد و ينفرجان مُتزايداً الى غير النّهاية ضرورة توقّف امكان انفرجهما كذلك، على اللاتناهى فى العرض وعلى هذا لا يتمّ الدلالة على لزوم الشّكل للامتداد الجسماني، فإنّ الشّكل هيئة احاطة الحدّ الواحد او الحدود بالشّء و ذلك يتفق على تناهي الامتداد الجسماني فى سائر الجهات، فيكون فيما ذكر الشيخ كيفية فلا بدّ من الاستعانة باحد البراهين الآخرين.

و اما برهان المسامطة، فهو أنّا اذا فرضنا كرة خرجَ من مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه و تحركت الكرة حتّى زالت الموازاة الى المسامطة، فلا بدّ ان يوجد فى الخطّ الغير المتناهى نقطة هى أول نقطة المسامطة، لكنّه محالٌ فى الخطّ الغير المتناهى، أما بيان الشّرطية، فلأنّ المسامطة ما كانت ثمّ حصلت، فيكون لها اول بالضرورة، و اما استحالة التّالى فلوجهين احدها ان كلّ نقطة يفرض فى الخطّ الغير المتناهى، هى أول نقطة المسامطة يكون المسامطة معها بزاوية حادّة فى المركز و الزاوية قابله للقسمة الى غير النّهاية فالمسامطة بتلك الزوايا و هى مع نقطة أخرى فوق تلك النّقطة المفروضة و الثّانى انّ المسامطة مع اى نقطة يفرض، يكون بحركة و كلّ حركة منقسمة الى غير النّهاية و المسامطة ببعض تلك الحركة، يكون مع نقطة أخرى فوقها، فما فرض أول نقطة المسامطة لا يكون أول نقطة المسامطة هذا خلفٌ. و نحن نقول: بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامطاً لخطّ غير متناه، ثمّ نحرك القطر الى الموازاة، وجب ان يكون فى الخطّ الغير المتناهى، نقطة هى آخر نقطة المسامطة و هو باطلٌ. بيان المُلازمة انّ لمسامطة كانت و ما بقيت فلا بدّ ان يكون له نهاية، و اما بطلان اللازم فلانّ كلّ نقطة تفرض فى الخطّ الغير المتناهى أنّها آخر نقطة المسامطة، فالمسامطة مع النّقطة الّتى فوقها بعد المسامطة معها، لأنّ النّقطة المفروضة، يكون عى سمتٍ من سموت المُسامطة، فكلّ سمت مسامطة فيبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة، يكون بعد المسامطة بها، فما فرضناه آخر نقطة المسامطة، لا يكون آخر نقطة المسامطة و محالٌ، فاذا كان ذلك البرهان، برهان المسامطة، فليسلم هذا برهان الموازاة.

فان قيل: الاعتراض عليه من وجوه، الاول انّ ما ذكرتم في بيان بطلان التّالي دالّ على بطلان الملازمة، لانه لو تحرّك القطر، لم يجب ان يكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة اهي اول نقطة المسامته او آخر نقطة المسامته لانّ مسامته القطر انما يكون بزواية و حركة منقسمتين، فكلّ نقطة تفرض اول نقطة المسامته او آخرها، لم يكن اولاً و آخراً. الثاني انّ هذه الدّلالة، يتوقّف على انقسام الزّاوية والحركة الى غير النّهاية و هو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانّا اذا فرضنا اطول الابعاد، اعنى قطر العالم و تحرّك قطر الكُرّة من الموازاة الى المسامته، يحدث زواية في المركز وليفرض انّ المُسامته بتلك الزّاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامته ببعضها قبل المسامته بكلّها و لابدّ ان يكون مع نقطة أخرى و لما انقسمت الزاوية الى غير النّهاية، كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر، فيكون القطر ممتدّاً الى غير النّهاية. الثالث انا لا نسلم انّ المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النّقطة المفروضة و انما يكون كذلك لو كان هناك مسامته ببعض الزّاوية و انما يكون كذلك، لو وجد بعض الزّاوية لكنّ الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل و الشّبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل، و لو كان كذلك، لا تمتنع حركة القطر على قوس من الدّائرة، بل حركة ما، لانّ الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلّها و الحركة بنصف الزّاوية قبل الحركة بكلّها و الحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقّف قطع المسافة على حركات غير متناهية و أنّه محال.

و الجواب عن الاول انّ لزوم نقيض التّالي لا يبطل الملازمة، فانّ لا تناهي الابعاد محالّ و المحالّ جاز ان يستلزم التّقيضين، على انا نقول: لو كانت الابعاد غير متناهية و تحرّكت القطر من الموازاة الى المسامته فاما ان يوجد اول نقطة المسامته في الخطّ الغير المتناهي، او لا يوجد كلاهما محالّ و على هذا بطل الاعتراض بالكلية.

و عن الآخرين بانّ الاحكام المذكورة و ان كانت احكاماً وهميةً الاّ انها صحيحة اذا لوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيّات فليس المدّعي الاّ انه لابدّ للمسامته الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعيّن نقطة في الخطّ الغير المتناهي للاوليّة بخلاف الخطّ المتناهي. و اما برهان التّطبيق و هو ان يفرض خطّ غير متناه من احد الطّرفين دون الآخر و يفصل من الطّرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطّان غير متناهيين احدهما زايد على الآخر بذراع، فاذا قابلنا الذّراع الاول من الخطّ الزّايّد بالذراع الاول من الخطّ الناقص و الثاني بالتّاني وهكذا، فاما ان يكون في مقابلة كلّ ذراع من الخطّ الزّايّد ذراع من الخطّ الناقص

امتدادان غير مُتناهيين، لا يزال البعدُ بينهما يتزايدُ، كساقى مثلث يمتدّان الى غير التّهاية. والثّانية أنّه يجوزُ ان يوجد بينهما ابعادُ، تتزايدُ بقدرٍ واحدٍ من الزّايادات مثلاً يكون البعد الاول ذراعاً والثّاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثّالث زائداً على الثّاني ايضاً، ينصف ذراع و هلمّ جرّاً.

و ينبغي لان تكون الزّايادات بقدرٍ واحدٍ، ليصير البعد المُتزايد بينهما المشتمل على تلك الزّايادات غير متناه في الطّول. الا ترى، انا اذا نصّفنا خطّاً وجعلنا احد نصفيه اصلاً و زدنا عليه نصف النّصف الآخر، ثمّ تنصّف النّصف الباقي و هلمّ جرّاً الى غير التّهاية و هذا غيرُ ممتنع بحسب الفرض، بسبب احتمال كلِّ مقدار للانقسامات الغير المُتناهية، فاذن كانت الزّايادات الّتي يمكنُ ضمّها الى الاصل غير متناهية، و الاصلُ يتزايد لا الى نهاية مع أنّه لا ينتهي الى مساواة الخطّ الاول المُنصف، فثبت انّ هذه الزّايادات، اذا كانت تتناقص، لا يلزمُ من كونه غيرُ متناهية ان يصير المزيدُ عليه غير مُتناه، اما اذا كانت بقدر واحدٍ او كانت مُتزايدة، فالمطلوب حاصلٌ و لما كان المثلُ موجوداً في الزّائد، اختار الشيخ المثل الّذي لا ينافي حصول الزّائد، الثالثة أنّه يجوزُ ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد، الى غير التّهاية، فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوتٍ يفرض بغير نهاية.

الرّابعة انّ كلّ زيادة توجد فانّها مع المزيد عليه، قد توجد في بعدٍ واحد، فكلّ بعد اخذته وجدت جميع الازديادات الّتي دونه موجودة فيه. و نرجع الى المتن، فنقول:

او لا، فان وُجد في مقابلة كلّ ذراع ذراع ساوى الجزء الكلّ و انا فالتفاوت بينهما اما في جانب التّناهي و هو محالٌ لفرض التّطبيق و اما في الجانب الآخر فينتهي النّقص بالضرورة و الزّاياد لا يزيد عليه انا بقدر متناه، فالخطان مُتناهيان، على تقدير كونهما غير متناهيين و أنّه محال، و ان فرض الخطّ غير متناه من الطّرفين، يقسم حتّى يحصل خطّان غير متناهيين من احد الطّرفين و يساق الكلام في كلّ منهما، و يمكن ان يتصوّر على اى خطّ كان غير متناه من الطّرفين او من احدهما نقطتان، فيحصل خطّان غير متناهيين يزيدُ احدهما على الآخر بما بين النّقطتين و تبين تناهيهما بالتّطبيق، م.

أما قيّد الخلاء في صدر الفصل، بقوله: «ان جاز وجوده»، لأنّ الخلأ عنده ممتنع الوجود، فلا يصحّ وصفه بكونه متناهياً، بل يصحّ أن يقال: لو ثبت وجوده، لكان متناهياً. قوله: «وَأَلَّا فَمَنْ الْجَائِزُ أَنْ يَفْرُضَ امْتِدَادَانِ»، الى قوله: «بِتَزْيَادٍ»، بيانُ المقدّمة الاولى.

قوله: «و من الجائز ان يفرض بينهما» الى قوله: «من الزّیادات»، اشارة الى المقدّمة الثانية.

قوله: «و من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد»، الى قوله: «بغير نهاية» اشارة الى المقدّمة الثالثة.

قوله: «و لأنّ كلّ زيادة توجد، فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد»، اشارة الى المقدّمة الرابعة.

قال: ثمّ شرع في تركيب الحجّة عنها قوله: «و اية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعدٌ يشتمل على جميع ذلك الممكن»، شروع في الحجّة و معناه: كلّ واحد من زياداتٍ يمكن وجودها، فأنما يمكن ان يشتمل عليها بعد. و يبيّن هذه القضية بقوله: «وَأَلَّا فيكون امكان وقوع الابعاد».

اقول: و يحتمل ان يكون قوله: «و اية زيادات امكن»، متعلقاً بما جعله مقدّمة رابعة، اي: و اية زيادات امكنت اذا أخذت معاً فانها ايضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعدٍ واحد و يكون قوله: «فيمكن ان يكون هناك بعدٌ يشتمل على جميع ذلك الممكن، قضية معلّلة بقوله: «و لأنّ كلّ زيادة» فيكون هذا الفاء، جواباً لذلك اللام.

و يكون تقدير الكلام: و لأنّ كلّ واحدٍ من الزيادات و كلّ مجموع منها موجودٌ في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعدٌ يشتمل على مجموع الزيادات المُمكنة الغير المُتناهية. و على الوجه الذي فسّره الشارح لا يكون للام التعليل، في قوله: «و لأنّ» معلّلٌ و لا لايراد لفظة «انّ» وجهٌ.

قال: و تركّب البرهان ان يقال: اما ان يكون هناك بعدٌ واحدٌ يشتمل على الزّیادات الغير المُتناهية او لا يكون، و الثاني باطلٌ لأنّه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا

يوجد فوقه بعد آخر، او لا يوجد، و الأول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي و هو باطل، و الثاني يقتضى ان لا يكون هناك زيادةً الا و هي حاصلة في بعد آخر، فاذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة في بعد، و متى صدق على كل واحدة، أنها حاصلة في غيره، صدق على المجموع أنه حصل في بعد فإنه وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية، مع كونه محصوراً بين حاصرين، هذا خلف.

فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد، يودى الى اقسام، كلها باطلة.

قال: و جميع هذه المقدمات جليّة، الا مقدّمة واحدة و هي قولنا: لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد، وجب ان يكون الكل حاصل في بعد، فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل. و هذه المقدّمة ان امكن اثباتها بالبرهان، استمرّ البرهان و الا سقط.

و اقول: أنه لم يجعل كون الكل حاصل في بعد معللاً بكون كل واحد حاصل في بعد فقط، بل جعله معللاً بكون كل واحد و كل مجموع يمكن ان يوجد ايضاً حاصل في بعد و الفاضل الشارح لما جعل قوله: «و آية زيادات امكنت»، غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة، حصل له من تفسير المذكور و نظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة. و اما على الوجه الذى فسّرناه فليس كذلك، لأنه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد و كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله ايضاً في بعد.

ثم قال: «لما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد اثباتها بابطال نقيضها و هو قوله: «و الا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حدّ ليس للزائد عليه امكان»، قال: المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات، فلا معنى أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات، لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر، و حينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد، يكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدوداً بعد معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه».

قوله: «فيكون اتّماً يمكن وجود ابعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة».

يعنى يلزم من ذلك، ان لا يوجد بُعدٌ متشمل آلاً على عددٍ مصحورٍ متناهٍ من جملد الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة.

قوله : «فيصيرُ البُعد، بين الامتدادين محدوداً فى التزايد عند حدٍّ لا يتجاوزه فى العظم».

اى: اذا كان لامكان الابعاد التى تفرضُ بينهما نهايةً، وجَبَ ان ينتهى البُعدُ بنيهما الى بُعدٍ لا يوجدُ ما هو اعظمُ منه.

قوله : «و هناك ينقطع لا محالة، الامتدادان ولا ينفذان بعده».

اى: اذا انتهى الى بُعدٍ لا يوجدُ اعظمُ منه، فقد وجب انقطاعهما.

قوله : «و آلاً امكنت الزيادةُ على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود، من جملةٍ غير المحدود وذلك محالٌ».

اى: ان لم ينقطع الامتدادان، فقد يوجدُ بعد اعظم مما فرض انه اعظمُ الابعاد و حينئذٍ يوجدُ بُعدٌ يشتملُ على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكنُ الاشتمال على اكثر منها وهو محالٌ. فقوله: «و هو ذلك المحدود»، اى: اكثرُ ما يمكن هو ذلك المحدود، بحسب الفرض الاول.

قال: فظَهَرَ من جملة ذلك، انه لو لم يصيرُ بُعدٌ واحدٌ مشتملاً على الزيادةات الغير المتناهية، لزم الانقطاع الامتدادين مع فرضها غير متناهيين و الشيعُ لم يصِرَح به اعتماداً على فهم المتعلّم.

قوله : «فتبين انه يكون هناك امكانُ ان يوجد بُعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادةات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، هذا محالٌ».

و معناه ظاهرٌ

قال: فان قيل: الحجة مبيّنة على فرض بُعدٍ هو آخر الابعاد و ذلك لا يمكن آلاً مع فرض تناهى الامتدادين، اذ لو كانا غير متناهيين، لكان لا بعد آلاً وقوفه بُعدٌ فلا بعد، هو

آخر الابعاد، فاذن دليلكم مبنئ على مقدّمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب. فنقول: لا شكّ أنّا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية، لم يُمكن ان يشار الى بعد واحد، يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية و لكن ذلك لا يضرّنا، لأنّنا نقول: القول بكونهما غير متناهيين، يودّى الى القول بكونهما متناهيين، فيكون خلفاً و ذلك لأنّنا نقول: اما ان يكون هناك بُعدٌ مشتملٌ على جميع الزيادات او لا يكون، فان كان، فوجب ان لا يكون بُعدٌ آخر، فوقه، لأنّه لو كان بُعدٌ فوقه، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فليمكن مشتملاً على جميع الزيادات، و ان لم يكن هناك بُعدٌ يشتملٌ على جميع تلك الزيادات، كان في تلك الزيادات بُعدٌ غيرٌ مشتملٌ عليه، و الذي هو غيرٌ مشتملٌ عليه، و جَبَّ ان يكون آخر الابعاد، اذ لو لم يكن آخر الابعاد، لكان فوقه بُعدٌ آخر، و لكن ذلك الفوقاني، مشتملاً عليه و جب ان يكون آخر الابعاد، اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بُعدٌ آخر، و لكان ذلك الفوقاني مشتملاً عليه و قد فرضناه غيرٌ مشتملٍ عليه، هذا خلفٌ فثبت انّ الشكّ المذكور موكّدٌ لهذه الحجة.

اقول: هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد، غيرٌ مشتملٌ على الجميع المتّصلة غير واضحة اللزوم، فان تطرّق خللٌ الى هذا الكلام، فإنّما يكون منه.

و قد ذكر هذا، الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي، هذا المعنى بعبارة أخرى: هي ان كلّ واحدةٍ من الزيادات الغير المتناهية، اما ان يكون حاصلًا في بُعدٍ آخر فوقه او لا يكون، فان لم تكن كلّ زيادةٍ حاصلّة في بُعدٍ آخر، كانت هناك زيادةٌ غيرٌ موجودة في بُعدٍ آخر، فلا يكون فوق تلك الزيادات بُعدٌ آخر، اذ لو كان، لكان موجودة فيهِ فحينئذٍ قد انقطعا و كانا متناهيين و ان كان كلّ زيادةٍ منه، حاصلّة في الغير، فإنّما ان يكون الكلّ حاصلًا في بُعدٍ او لا يكون، و محالٌ ان لا يكون، لأنّنا قد بينّا انّ البعد العاشر - مثلاً - ليس فيه زيادةٌ على التاسع فقط، بل هو عبارةٌ عن البعد الاول، مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر، فظاهرٌ انّ تلك الزيادات باسرها موجودة في بُعدٍ واحدٍ و ذلك محالٌ من وجهين:

الاول ان ذلك البعد، غير متناهٍ مع كونه محصوراً بين حاصرين، الثاني انّ البعد المُشتمل على جميع الزيادات، ان كان فوقه آخر، فهو غيرٌ مشتملٌ على الجميع لأنّه لا يشتملٌ على ما فوقه، و ان لم يكن فوقه بُعدٌ آخر انقطع الامتداد، فالقول بلا نهاية

الامتدادين، يُفَضَّى الى اقسام كُلِّها باطلَّة، والغرض من ايراده، انَّ تالِي المتَّصلة المذكورة اعنى؛ وجود بُعْدٍ لم يشتمل عليه بُعْدٌ آخر، جعله لازماً هناك، لعدم حصول جميع الزيادات فى بُعْدٍ، وهيهنا لعدم حصول كلِّ زيادة فى بُعْدٍ فصارت هذه المتَّصلة واضحةً اللزوم بخلاف تلك، واما بقى الالتباس هيهنا، فى استلزام كون كلِّ زيادة حاصلةً فى بعد لكون الكلِّ، حاصلاً فى بُعْدٍ ما مرَّ ذكره، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى هذا الموضع، واما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه.

قوله : «و قد تستبان استحالة ذلك من وجوهٍ أخرى، يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية».

الوجه الذى يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على فرض كُرَّةٍ يخرجُ من مركزها قُطرٍ موازٍ لخطِّ غيرِ متناه، يجبُ ان يسامته بُعْدُ الموازة لحركة الكُرَّة، فيلزم ان يُوجد فى الخطِّ أوَّلُ نقطةٍ يسامتها القُطر و يستحيلُ ان يُوجد لوجود نقطةٍ يسامتها قبل كلِّ نقطةٍ فيلزمُ الخلف، والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة، هو المبنى على تطبيق خطِّ غيرِ متناه من احدى جهتيه، دون الأخرى، على ما يبقى منه بُعْدان يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدرُ ما منه، و بيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساوياً للكلِّ، و امتناع التَّفَاوت فى الجهة التى تناهى فيها لفرض التطبيق، فيلزمُ الخلف، من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غيرِ متناهيين فيها وهما مشهوران.

* اشارة *

«فقد بان لك انَّ الامتداد الجسمانى^(١) يلزمُ التناهى، فيلزمُ الشَّكل، اعنى فى

١. قوله: «فقد بان لك انَّ الامتداد الجسمانى»، تقريرُهُ على محاذاة الشَّرْح، انَّ الامتداد الجسمانى ملزومٌ للشَّكل والشَّكل ملزومٌ للمادة، اما بيان الاول: فهو انَّ الشَّكل، عرفهُ أقليدس بانَّه ما احاط به حدٌ واحدٌ او حدودٌ، اما ما احاط به حدٌ واحدٌ، فاكالدائرة، فانَّها لا يحيط بها الاحد واحد وهو محيطُها، واما ما احاط به حدٌ واحدٌ او حدود، فكالثلث، فقد احاط به اضلاعه الثلاثة و فى هذا التعريف، ابهامٌ لانَّ مفهوم ما لم يتعيَّن فجنسُهُ غيرُ متعيَّن، و تحقيقُ

الماهية اما يتم بذكر الجنس والفصل، وايضاً ما احاط به حدوداً او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي، لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات اى الكميات المتصلة، فيكون مفهومه هيئة شىء يحيط به حدٌ واحدٌ او حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة احاط بالحدود او الحدود به وهذا القيد، احترازٌ عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام، فانها هيئات لما احاط به حدٌ او حدودٌ، لكن عروضها له لا من تلك الجهة، بل جهةٍ أخرى، ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلاً وفي قوله: «بين اولاً لزوم الشكل لصورة يتوسط التناهي» اشارة الى دققة و هى ان الشكل المتأخر فى الرتبة عن التناهي، اذا الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد، او الحدود، يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم.

واما بيان الثانى فهو ان لزوم الشكل للامتداد، اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلاً، بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة و لواحقها، لكان الشكل لازماً له، و حينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد و اما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لا يزيد عليها و هذه هى العبارة التى لوحظ فيها كلام الشيخ: قال الامام: الاقسام اربعة لان لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً فيها و لا محلاً لها و الاول باطل، لانه لو كان المقتضى للشكل نفس الجسمية، لزم تساوى الاجسام باسرها فى الشكل والمقدار، و تساوى شكل الكلّ والجزء، لان الجزء الجسمية متساوٍ لكلها فى الماهية و التساوى فى العلة يوجب التساوى فى المعلول، و الثانى محذوف لظهوره لان ذلك الحال، ان كان لازماً عاد المحال الذى يتقضيهِ نفس الجسمية لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم، و ان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال، استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله و فيه نظر لانه لو صح ما ذكره، يلزم ان لا يكون الشكل لازماً للجسمية، لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها، فان كان لغيرها فاما ان يكون لازماً لها، او لا و الكل باطل. ثم ان المحال الذى يتقضيهِ نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية و ليس يجب ان يكون الحال فى الجسمية طبيعة نوعية و ان كا لازماً، فلان قلت: اذا كان الحال لازماً للجسمية، يكون الجسمية متقضية له و هو مقتضى للشكل، فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال. فنقول: و المحال اما يلزم لو كان الجسمية متقضية للشكل بذاته، و اما اذا اقضته بواسطة شىء آخر، فلا يلزم منه محال و لئن سلمناه الكلام فى الشكل المعين كما سيجىء و هو غير متنع الزوال، فقد

الوجود».

يُريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهولي، فبيّن أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه، أما بيان الأول، فهو أنّ الشكل وإن قيل في تعريفه: أنّه ما احاط به حدٌّ أو حدودٌ، لكنّه إذا حقّق، كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميّات، والحدّ في هذا الموضع، هو التّهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيءٍ، يُحيطُ به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة، من جهة احاطتها فيه، فاذن الشّيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكلٍ والامتداد الجسمانيّ متناهٍ فهو ذو شكل وهذا معنى قوله: «فقد بان لك أنّ الامتداد الجسماني، يلزمه التناهي فيلزمه الشكل» وفائدة قوله: «اعنى في الوجود»، أنّ الامتداد، لا يستلزم الشكل، من حيث ماهيته، لأنّه يُمكن أن يتصور غير متناهٍ وحينئذٍ لا يكون ذا شكل، بل أمّا يستلزمه من حيث أنّه في الوجود، لا ينفك عن شكلٍ ما، لوجوب تناهيه.

قوله: «فلا يخلو أمّا أن يكون هذا اللازم، يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه، أو يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه، عن سبب فاعلٍ مؤثرٍ فيه، أو يلزمه لسبب الحامل و الامور الّتي تكتنف الحامل».

قال الفاضل الشارح: تركيبُ الحجّة ان يُقال: لزوم الشكل للجسمية، أمّا أن يكون لنفسها، أو لما يكون حالاً فيها، أو لما يكون لها محلاً، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً وهذه قسمةٌ منحصرةٌ و ثانی الاقسام محذوفٌ لظهوره و ذلك لأنّ الحال، ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية، و ان لم يكن لازماً فيستحيل أن

بان أنّ هذا القسم، ليس بظاهر البطان و لا يراجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره، لم يحذف هذا القسم، و ذكر الشارح أنّ الاقسام ثلاثة لأنّ لزوم الشكل للجسمية أمّا من حيث الانفراد عن المادّة، أو لا، بل من حيث مقارنة بالمادّة، و الاول أمّا لنفس الجسمية أو لغيرها و فيه تساهلٌ لأنّ ما لا يكون من حيث الانفراد، لا يلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادّة، بل يجوز أن يكون من حيثيّة أخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد و الاقتران، فالتقرير المطابق ما قدّمناه. م.

يكون علّة لوجود ما هو لازم، اعني؛ الشّكل و باقي الاقسام مذكور.

واقول: كلام الشيخ مشعر بانّ الاقسام، ثلاثة و وجهه ان يُقال: لزوم الشّكل للجسميّة اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادّة و ما يكتنفها، او لا يكون كذلك، بل يكون بمُدخلّة المادّة و لواحقها في ذلك اللّزوم، و الاولى ما ان يكون لنفس الجسميّة، او لشيء ما غيرها و هما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة اقسام، لا رابع لها و يظهر منه انّ تربيعة القسمة و حذف احد الاقسام ممّا لا حاجة اليه و لا هو مطابق للمتن.

قوله: «و لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات و هيئات التّناهي و التّشكيل، و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزمه، ما يلزم كليته». هذا اول الاقسام و هو ان يكون الشّكل قد لزم الامتداد عن نفسه، حال كونه منفرداً

چ قوله: «و هذا الاول الاقسام»، قد تبين انّ لزوم الشّكل، اما لنفس الجسميّة، او للفاعل، او للقابل. فنقول: القسمان الاولان، باطلان. اما الاول فقد حرّره الشيخ اولاً بانّ الشّكل لازم للجسميّة بنفسها و هي منفردة عن المادّة و ما يكتنف بها من الفصل و الوصل و ساير ما يحتاج فيه الى المادّة من الانفعالات كالانطراق و الانحناء و التّعجن و غيرها، و انما حرّره على هذا الوجه، تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسميّة للعوارض الماديّة، فالمعنى انّ الجسميّة لو اقتضت الشّكل بذاتها، بحيث لا يكون للمادّة و لواحقها دخل في ذلك الاقتضاء، لزم ثلاثة امور مترتبة: الاول تشابه الاجسام في المقدار، لانّ الاختلاف في المقدار، لا يكون الا بالوصل، كما اذا جمع بين مائتين، فزال مقدارهما الى مقدار واحد، او بالفصل، كما اذا فُرق ماء، الى مائتين، فزال مقداره الى مقداريهما، او بالتّخلخل حتّى يصير المقدار الصّغير كبيراً، او بالتّكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً، او بالكيفيات المُقتضية لشيء من ذلك، كالحرارة تقتضي التّخلخل و البرودة تقتضي التّكاثف، و بالجملة الاختلاف في المقادير، ليس الا بانفعالات المادّة عن غيرها فيكون للمادّة مدخل في ثبوت المقادير و المقدّر خلافه، هذا خلف. لا يُقال: المفروض ان ليس للمادّة مدخل في ثبوت الشّكل، لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف، لانّا نقول: اذا لم يكن للمادّة دخل في ثبوت الشّكل، فيرتبط الاولى، ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار، لانّ الشّكل تابع للمقدار، و يمكن ان يعترض على هذا التّوجيه بانّ

الاجسام، لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المُقتضية، لكن انحصار اختلافها في تلك الامور، بل في انفعال المادّة ممنوع، لا بُدّ له من برهان، والأولى ان لا يحمل الفصل والوصل في نفس الجسم، بل على ما فصل الاجسام بعضها عن بعض وصل بعضها ببعض، كما صرح به في القسم الثاني، وحينئذٍ يتبيّن الحصر لأن الاختلاف المقدار، اما ان يكون في الاجسام المتعددة، فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض، او في الجسم الواحد وهو ان يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة، ولا شك ان توارد المقادير يتضمّن الانفعال، فان قلت: تعدّد الاجسام، ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض، فما وجه ذكر الوصل. فنقول: الانفصال المستدعي للمادّة، ليس بمعنى افتراق الاجسام: بل بمعنى عدم الاتّصال عمّا من شأنه الاتّصال، فلا بُدّ من كون الاجسام المُنفصلة من شأنها الاتّصال. فان قلت: ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتّصل جسماً واحداً كما في العنصر والفلك، فنقول: ذلك بحسب طبيعة الجسميّة واجب، واعلم ان لهم في اثبات المادّة مسلكين؛ مسلك الانفصال - وقد سبق - ومسلك الانفعال، وهو ان في الجسم فعلاً وانفعالاً، ويجوز ان يكون امرٌ واحدٌ منفعلاً وفاعلاً، ففي الجسم امران يفعل باحدهما و يفعل بالآخر، فالاعراض الانفعالية، تابعة للمادّة، والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور، مبنئ على المسلكين، لكن مسلك الانفصال تامٌ على ما قرّرناه، واما مسلك الانفعال، فغير تامٌ اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل، واحداً من جهتين، بل هو منقوضٌ بالنفس، فانها يفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب الطبع الصّور العقلية وليست مادّية اللازم.

الثاني تساوى الاجسام، فيما يتبع المقادير وهو هئيات التّناهي والتشكلات، لأنّ التّساوى في المتبوع، يوجب التّساوى في التابع، فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير، اما بالانفصال او بالانفعال وكلّ منهما، يتوقّف ذ على المادّة. فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهئيات التّناهي ايضاً الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركاً، اجاب بان الفرق بينهما، كالفرق بين البسيط والمركّب، فان الشّكل مجرد عارض، والتّشكل اعتبار العارض، مع وجود المعروض، اذ معناه اتّصاف الجسم بالشّكل. لا يقال: ان اردت بالشّكل، الشّكل المعين، فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة، لا يدُلّ الا على ان الشّكل في الجملة، لازمٌ للامتداد. وان اردتم مطلق الشّكل، فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال، فان من الجائز ان لا يكون المادّة دخل في اقتضاء الامتداد، لمطلق

الشكل، و يتوقف اختلاف الاشكال، الخاصة على المادة، لاننا نقول: لما ثبت ان الامتداد، ملزوم للشكل، ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين، فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة، فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها، كانت تلك الاشكال والمقادير، متشابهة لتوقف اختلافها على المادة، والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن كلما كان احد الاشكال المعينة لازماً، اطلق عليه اسم اللازم.

الثالث ان تشابه الكلّ والجُزء من الامتداد في اللوازم، لا بمعنى ان الكلّ والجزء المتحققين يشتركان فيهما، بل بمعنى ان الكلّ والجزء المقدّرين كذلك، فانه لو قدر ان يكون لجسم كلّ وجزء، يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه، حتى لو فرض اقلّ قليل من الامتداد، لتساوى اكثر كثير منه والمطلوب نفى الكليّة والجُزئية ينفي لازميتهما وهو تساويهما في اللوازم، واما فسرّ هذا اللازم ينفي الكليّة والجُزئية، لانه لو كان المراد تشابه الكلّ والجزء المتحققين، كان بعض اللازم الاول، لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار، وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث، ولان الشيخ سيصرّح في جواب النقص بان الامتداد لو انفرد عن المادة، لم يصر كلاً وجزئاً وانما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة «ثم» وان كانت مذكورة في الكتاب بال«واو» تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر، ودفعاً لتوهم من عسى ان يقول: لا دلالة على بطلان اللازمين الاخرين، فان من الجائز ان يقتضى الجسميّة شكل الكُرّة و يكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء وان يتشابه شكل الكلّ والجزء، فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول، ان يكون لكلّ جسم مقدار معين كذراع - مثلاً - حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع وبعضها بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة، والمرتب على ذلك ان يكون لكلّ جسم شكل، لذلك المقدار المعين، وان يكون شكل الكلّ والجزء لذلك المقدّر المعين ومن البين بطلانه.

والحاصل ان الشكل، لو كان لازماً لذات الامتداد، من غير مشاركة المادة لما تغيرت الاجسام في المقادير، لانّ تغيرها في المقدار يتفرّع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيق، ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكليّة والجُزئية. والشيخ عبّر عنه باللوازم الثلاثة لايضاح، وربما يظنّ ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقاً وليس كذلك، لانّ المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخله المادة وذلك لا ينافي توقف تغيرها من وجه آخر، على المادة وهيئها

عن المادّة، و ما يكتنفُ المادّة من اللواحق كالفصل و الوصل، و سائر ما يحتاجُ فيه الى المادّة و من الانفعالات و قد بيّن فساد هذا القسم بلزوم التشابه أولاً فى نفس المقادير و ذلك لأنّ الاختلاف فيه أنّما كان بسبب الفصل و الوصل و التخلخل و التكاثر و الكيفيّات المختلفة المُقتضية لذلك و بالجملة بسبب انفعالات المادّة عن غيرها، ثمّ فيما يتبع المقادير و هو هيئات التّناهى و التّشكّلات و أنّما قال: «هيئات التّناهى» و لم يقل: التّناهى، لأنّ التّناهى لا اختلاف فيه، و الفرقُ بين هيئات التّناهى و التّشكّل و الفرق بين البسيط و المركّب و ذلك لأنّ هيئة التّناهى، امرٌ يعرض للشّئ المتناهى، و التّشكّل هو اعتبار الشّئ مع ذلك العارض.

ثمّ قال: و حينئذٍ يجبُ ان يلزم كلّ جزءٍ يفرضُ من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار و تابعه، فيكون فرض القليل و الكثير منه واحداً، اى لو فرضَ اقلّ قليل من الامتداد، لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثيرٍ منه، و اذن، لا يكون الجزئية و لا الكليّة و لا القلّة و لا الكثرة.

و الفرضُ بيان امتناع فرض الكليّة و الجزئية فى الاصل، بأنّ وضعهما بالفرض يستلزمُ رفعهما لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض و ذلك لأنّ اختلاف الكلّ و الجزء، فرع على التّغاير و التّغاير فى الامتداد، لا يتصوّر إلّا بعد وجود المادّة.

فالحاصل انّ المحال اللّازم فى هذا القسم، شىءٌ واحدٌ و هو عدم التّغيّر فى اجسام، و أنّما عبّر الشيخ عنه بلوازمه، للايضاح و الفاضل الشارح، توهمُ الامتداد الجسمانى فى هذا

بحث و هو انّ اللّازم ممّا ذكره، ليس هو تشابه المقادير و الاشكال، بل وحدتهما، حتّى لا يلزم ان لا يوجد إلّا جسمٌ واحدٌ بالشّخص على مقدّرٍ واحدٍ بالشّخص و شكلاً واحداً بالشّخص فإنّه لو تعدّد الاجسام و المقادير شخصاً أو طرأت مقادير شخصيّة على جسمٍ واحدٍ، لم يكن إلّا بمشاركة المادّة، فالاختلاف الشّخصى يتوقّف على المادّة كالاختلاف النّوعى، م.

چ قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام: لو لزم الشّكل الامتداد، منفرداً بنفسه عن المادّة، لزم ثلاث محالات: الاول استواء الاجسام فى مقادير الامتداد، لأنّها مُتساوية فى مقادير الامتدادات لأنّها متساويةً فطبيعةً الامتداد بناء على أنّها نوعيّةٌ فلو كان المُقتضى للمقادير نفس

الامتداد، يلزم اسوانها في المقادير. و اعترضَ بأنَّ اللازم، منع عدم اقتضاء الجسميّة للمقدار و هو غير مطلوب، و المطلوب أنَّ الجسميّة غير مُقتضية للشكل و هو غير لازمٍ فأنَّ من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرطٍ منفصلٍ كتوقّف اقتضاء الحرارة للين السَّمع و صلابة المحل على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسميّة منقضية للشكل بعد حصول المقدار، من فاعل آخر. و جوابه أنَّ الفرض عدم مداخله المادّة في ثبوت الشكل و يلزمُ منه عدم مُداخلتها في ثبوت المقدار، و الاختلاف في المقدار، موقوفٌ عليها، فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة.

الثاني استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة. و اعترض عليه بأنّه ان أُريد الاستواء في الاشكال مطلقاً، فهو غير لازمٍ لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول، فأنَّ الاجسام المركّبة بساطتها باقيةً فيها، و الصّورة النوعية التي لكلّ جسم، بسيط يتقضى شكل الكُرّة مع أنَّ ذلك الشكل غير حاصلٍ فلم لا يجوز ان يكون الجسميّة هي العلة للشكل و الاجسام لا يشتركون في الشكل لامورٍ خارجيّة مانعة عن حصول ذلك الشكل، و ان اريد الاستواء في الاشكال الطّبيعية، فهو ملتزمٌ لأنَّ الشكل الطّبيعي للجسم الكُرّة، و الاجسام باسرها مُشتركةٌ في هذا الاقتضاء.

- فان قلت: الاجسام البسيطة و ان اشترك في اقتضاء الشكل الكُرّي، لكنّها مختلفة المقادير فيه غير مُقتضية لشكل على مقدارٍ واحدٍ معيّن.

- فنقول: الاختلاف غير واقِع في الشكل، بل في المقدار و هو الالزام الاول و لا كلام فيه. و الجوابُ انا نختارُ أنَّ المُراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق و هو لازمٌ لأنَّ علّة الشكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف، فأنّ ما فرض مانعاً اّما ان يعطى اختلاف الشكل او لا فان لم يعط اختلاف الشكل، فهو غير مانع، و ان اعطى اختلاف الشكل، فهو مادي و قد نقضناه عن انقضاء الجسميّة، و هذا كما أنَّ المانع عن حصول شكل الكُرّة للمركّب هو التركيب و هو من العوارض الماديّة و اليه اشار بقوله: توهم الامتداد الجسماني، مقارناً لجميع العوارض الماديّة كالبساطة و التركيب، ثم نختار أنَّ المُراد الاستواء في الاشكال الطّبيعية و التزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام، شكل الكُرّة و ليس كذلك ضرورة انّ بعض اشكالها مثل و بعضها مربّع الى غير ذلك، و اّما الالتزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكُرّة، فهو ليس بالتزام اشتراكه في الشكل و لو منع حصول الشكل للمانع، فهو المنع الذي اوردناه على الشّق الاول من

القسم، مُقارناً لجميع العوارض المادّية كالبساطة و التركيب و قبول الانقسام و الالتئام و الكلّية و الجزئية منفعلاً عن الغير، و الغير فاعلٌ فيه على ما هو عليه فى الوجود، ألاّ أنّه اسقط اسم المادّة منه و حرم التلّفّظ به قولاً فقط.

الاستفسار فالترديد فى الاستفسار مستدرک، ثمّ ان اشترکت الاجسام، فى شكل الكرة و اختلف مقاديرها، يلزم الخلف، لانّ اللازم استواء الاشكال على مقدار معيّن، فالمحالّ اللازم فى هذا القسم، ليس امور متعدّدة بل امراً واحداً فى الحقيقة، و اليه اشار بقوله: على ان كلّ واحد منها، محالٌ برأيه.

الثالث تساوى الكلّ و الجزء من الجسم، لانّ جزء الجسم مساوٍ لكلّه فى طبيعة الجسميّة، فلو كان المُقتضى للشكل هو الجسميّة لكان الجزء مساوياً لكلّ فى الشّكل، و اعتراض بانّ الجسم البسيط اما كان فى نفسه شيئاً واحد و لا جزء له ألاّ باحد اسباب ثلثه الانفصال، و اختلاف الاعراض، و الوهم فالزام تساوى الكلّ و الجزء، ان كان فى الجسم الذى يفرض فيه شىء من اسباب الانقسام، فهو غير صحيحٍ لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء، فكيف يقال أنّه يلزم ان يتساوى شكل الكلّ و الجزء، و ان كان فى الجسم الذى فرض فيه ذلك، فان انفصل ذلك الجزء من غير، فتساوى شكل الكلّ و الجزء ملتزم، فانّ الشّكل الطّبيعى للقطرة، كما للبحر، و ان لم ينفصل، بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض او الوهم، فحصولُ الجزء، متأخر عن حصل شكل الكلّ و هو مانعٌ من ان يتشكّل الجزء بشكل الكلّ، حال كونه جزءاً له متصلاً به، و عدم حصول ذلك الشكل لجزء بسبب المانع، لا يستلزم عدم اقتضاء جسميّة ذلك الجزء، لذلك الجزء لذلك الشكل. و جوابه انّ المراد ليس تحقّق الكلّ و الجزء و تساويهما فى الشّكل بل انتفاء الكلّية و الجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما، فيجوز الالتزام فى الجسم الذى لم يعرض فيه لسبب من الاسباب و كيف لا و الانقسام و الكلّية و الجزئية من عوارض المادّة و قد جرّدنا اقتضاء الجسميّة عنها و اليه اوماً بقوله: توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام و الالتئام و الكلّية منفعلاً عن الغير و هو احد اسباب الانقسام و اما قوله: ثمّ امعن فى الاعتراض، على كلّ واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية، ففيه شىء و هو أنّه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف، نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الآخرين فانّ حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول، لسبب المانع و هو واردٌ على الاول ايضاً، م.

و فسّر قول الشيخ: بأنّ اللازم لهذا القسم، ثلاث محالات؛ احدها تشابه المقادير، و الثاني تشابه الاشكال، و الثالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما، على أنّ كلّ واحدٍ منها براسه، ثمّ امعن في الاعتراض على كلّ واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض الماديّة المذكورة و اطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلّا على سوء فهم قائله، حاشاه عن ذلك.

و اذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قرّرناه، فلا فائدة في ايرادها.

قوله: «و لو لم يكن ذلك بسبب فاعل^(١) مؤثّر فيه و هو منفردٌ بنفسه، لكان المقدار الجسماني، قابلاً في نفسه، من غير هيولاه للفصل و الوصل و كأنّه له في نفسه، قوّة الانفعال^(٢) و قد بانت استحالة هذا».

هذا، هو القسم الثاني من الثلاثة و هو ان يكون الشّكل، قد لازم الامتداد الجسماني لسبب فاعلٍ مُباينٍ للامتداد، مؤثّر فيه و الامتدادُ منفردٌ بنفسه عن المادّة و عمّا توجّه

١. قوله: «و لو لم يكن ذلك فاعل»، لما بطل القسم الأوّل، و هو ان يكون اللزوم لذات الجسميّة شرع في القسم الثاني، و هو ان يكون اللزوم للفاعل، فلو كان لزوم الشّكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادّة، كان الامتداد الجسماني، قابلاً للاشكال من غيره مجرداً عن مشاركة المادّة كان الامتداد الجسماني، قابلاً للاشكال من غيره مجرداً عن مشاركة الهيولي فيلزم ان يكون نفسه قابلاً للفصل و الوصل من غير هيولاه، لأنّه إنّما يكون قابلاً للاشكال المُختلفة اذا اختلف و تعدّد، و اختلف الامتدادات و تعدّدها، لا يتصوّر إلّا بانفصال بعضها عن بعض او الاتّصال بعضه ببعض، فيكون الامتداد قابلاً للانفصال و الاتّصال من غير مداخله الهيولي و أنّه محال. و بالجملة، اختلف الامتداد، لا شكّ أنّه بحسب الانفعالات واردة و ورود الانفعال من غير الهيولي، محال. قال الامام: إنّ الامتداد، لو كان قابلاً للاشكال، كان قابلاً للفصل و الوصل، فإنّ الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها و الجواب أنّ المُدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التّعيين، بل لزوم احد الاخرين و هو امّا قبول الانفصال او قبول الانفصال، فإنّ اختلف الشّكل في الاجسام المتعددة، لا يكون إلّا بحسب انفصال بعضه عن بعض ضرورة أنّها لو كانت مُتصلةً جسماً واحداً لم يختلف في الشّكل و المقدار و في الجسم الواحد، إنّما يكون بحسب الانفصال، م.

المادة من اللواحق، وقد بين فساد هذا القسم، بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه، قابلاً للفصل والوصل لأن المغايرة بين الاجسام، لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجوده - كما مر - وبالجمله، لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقداريه والشكلية عن فاعلها في الامتداد، ألا بعد كونه متاتياً لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة، فاذا حصله يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها، هذا خلف.

وما اورده الفاضل الشارح، هيئتنا وهو ان كون الجسم، قابلاً للاشكال، لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل، لأن الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كالشكل الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة، ليس بقادح في الغرض، لأن الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله: «و كان له فيه نفسه قوة الانفعال»، ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل ألا بعد امكان انفعالها.

واعلم أنه الزم المحال في القسم الاول، بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل او الى

چ قوله: «واعلم أنه الزم المحال»، المحال في القسم الاول، يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً، فان لزوم الشكل، لو كان لذات الامتداد، لكان الامتداد فاعلاً للاشكال وقابلاً لها مجرداً عن المادة وكلاهما محالان، اما كونه فاعلاً للاشكال فان الاجسام لا يختلف في طبيعة الامتداد، فيلزم ان يختلف لى الشكل، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال المستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة، الى غير ذلك واما كونه قابلاً للاشكال، فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالانفصال او في الجسم الواحد، بالانفعال لكن لازم من جهة القبول، عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل، عدم اختلاف النوعي لأن مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصاً، واما المحال في القسم الثاني، فانما يلزم من جهة القابل، لأنه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل، لكان الامتداد قابلاً للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهولي، فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يجوز الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه، وهذا الكلام من الشارح، كأنه جواب السؤالين واردين على التوجيه الذين ذكره، احدهما ان الشكل لو كان لازماً من الفاعل، فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال، يلزم ايضاً عدم اختلاف المقادير، وعدم اختلاف

القابل جميعاً، وفي هذا القسم، بالوجه العائدة الى القابل فقط.

قوله: «فبقى أنه بمشاركة من الحامل.»

اى: لما ظهر فساد القسمين المذكورين، تعيّن كون هذا القسم حقاً، و يوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن، تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي و التشكل، و هذا نتيجة البرهان المذكور، و ثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها و تشخصها الى الهيولى، لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى، و ذلك هو المطلوب.

* وهم و اشارة *

الكلية و الجزئية، لتوقف الاختلاف في المقادير و الكلية و الجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني و القسم الاول، في لزوم المحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم، بل يكفي ان يقال: لما ثبت ان الشكل لازم، فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة، او لا يكون و الثاني باطل، فتعيّن الاول و هو المطلوب. و الثاني ان النقض المذكور في الفصل الآتي، لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه في الكل و الجزء في الشكل، انما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد، بل لتوقف الاختلاف على المادة، و اجاب اما عن الاول، فان المحل في القسم الاول، لازم من جهتين، و في قسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة و اما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل.

و اعلم ان المراد من الفصل، لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى، ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلاً فلم يحتج الى تناهي الابعاد و لزوم الشكل و لا الى سائر المقدمات، و لو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى، يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك، لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير الهيولى، لان الاشكال، يختلف و اختلاف الاشكال بالانفصال و الانفعال فلم يكن الى التقسيم و الى سائر المقدمات حاجة، و لو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل و هو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى، على ما هو الظاهر من مقصد القوم، فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل، ليس من الصورة الجسمية، بلا مداخلة الهيولى و لا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية، بل يجوز ان يكون بمداخلة الهيولى، م.

«و او لعلك تقول: وهذا ايضا يلزمك فى اشياءٍ آخر، فانَّ الجزء المفروض، ليس له شكل الفلك، ثمَّ تقول: انَّ الشَّكل للفلك، مقتضى طبيعه و طبع الجزء و طبع الكلِّ واحد». هذا شكٌّ يردُّ على ما بطل به القسم الاول من الثلاث المذكورة، فى الفصل المتقدم. و تقريره: انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشَّكل للامتداد المنفرد عن القابل، هو

چ قوله: «او لعلك تقول»، هذا التَّقضى اجمالى، توجيهه انَّ الدَّليل الَّذى ذكرتموه فى الامتداد واردٌ عليكم اى اشياءٍ آخر، فانَّ شكل الفلك عندهم، مقتضى طبيعته و جزء الفلك و كلُّه متساويان فى الطبيعة و اَلَّا لكان الفلك مركباً فلو كان التَّساوى فى المُقتضى، يجبُ التَّساوى فى المقتضى، يلزم التَّساوى جزء الفلك و كلِّه و ليس كذلك.

فقوله: «و هذا اشارة الى تساوى الجزء و الكلِّ فى الشَّكل» و قوله: «فى اشياءٍ آخر» تنبيهٌ على انَّ التَّقضى لا ينحصرُ فى الفلك بل جارٍ فى كُلِّ بسيط يختلف حكم كلِّه و جزئه كما ان طبيعة الارض، تقتضى التَّوسط بين الاجرام، مع انَّ الاجزاء المنفصلة لا يتوسط، و اَمَّا قيّد الجزء بالمفروض، لانَّ البسيط متصلٌ واحدٌ، فلا يوجد الجزء فيه بل اَمَّا يوجد جزؤه متأخراً عنه بالتجزئة و الفصل، بخلاف المركبات الحقيقية، و التجزئة اَمَّا تعرضُ باحد الاسباب المذكورة فيما تقدّم، و خصَّ الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب.

لا يقال: الفرض قسيم ساير الاسباب، لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق و هو الفلك او لا، فان كان فى الخارج، فهو اختلاف عرضين و اَلَّا فبالفرض و قسم الشَّيء، كيف يكون اعم منه؟ لا نأقول: التَّقابل بحسب الصِّدق، و العموم بحسب الوجود، فان كُلَّ جسم يقبل الانفصال الوهمى و ان لم يقبل الانفصال بوجه آخر.

و اعلم انَّ الشَّكل، لما كان من لوازم الوجود، فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه لا فى الخارج، فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة، فلا يردُّ السُّؤال. فان قلت: السُّؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال: و كان الجزء المفروض، من مقدار ما يلزم ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها فى الشَّكل، ورد التَّقضى عليه بالاجزاء المفروضة فى الفلك.

فنقول: المراد بالفرض، ثمة هو التَّقدير الخارجى، لا تميز الاشياء عن شئ فى الوهم. المراد ههنا فانَّا بيَّنا انَّ الغرض نفى الكليّة و الجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج، كان مشاركاً لكلِّه فى الشَّكل و ههنا لو قدر للفلك جزء فى الخارج، فلا نسلم انه لا يكون مُتشكلاً بشكل الفلك و هو ظاهر، م.

نفس الامتداد، لأن الامتداد، لما كانت له طبيعةً واحدةً، وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً، و يلزم منه ان يكون شكل الكلّ و الجزء واحداً، ثم انكم معترفون بانّ الشّكل الجزء المفروض من الفلك، لا يُمكن ان يكون كشكل كلّ، مع انكم تذهبون الى انّ الشّكل للفلك، مقتضى طباعه الذي هو في الجزء و الكلّ واحداً فاذا جوزتم اختلاف الشّكل في الفلك، مع عدم اختلاف مقتضيه، فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور.

فقوله : «و هذا ايضاً» اشارة الى قوله في الفصل المتقدم: «و كان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزمه ما يلزم كليته» و تبّه بقوله: «اشياء أخرى»، على انّ هذا الاشكال، ليس في الفلك وحده، بل في جميع الوسائط، اذا تخالفت احكامُ الجزء و الكلّ فيها كالعرض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام، و قيّد الجزء بالمفروض لأنّ البسيط، انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركّب، و يكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة، فاذن وجب تقييدهُ بالسبب، و لما كان الفرض اعمّ الاسباب، خصّة بالذكر.

قوله : «فنقول لك».

چ قوله: «فنقول لك»، حاصل الجواب انّ الاثار كما يختلف بحسب الاختلاف الفاعل، كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشّكل في جزء الفلك وكلّه و ان كان واحداً الا انّ مادّتي الجزء و الكلّ، مختلفتان، فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المُقتضى الشّكل، فانه لا اختلاف فيه لا في القابل و لا في الفاعل.

قال الشارح: تقرير الفرق على الاجمال، انّ للمقدار و الشّكل في الفلك قابلاً و فاعلاً، اما القابل فهو المادّة التي عرض بسببها الكلّية و الجزئية بحسب التجزية، لأنّ حصول الكلّية و الجزئية بحسب التجزية و القابل لتجزئة ليس اّلا المادّة، و اما الفاعل فهو الصّورة التّوعية الّتي اوجبت حصول المقدار و الشّكل، و ذلك السبب القابلي و هو المادّة مانع عن تساوى الكلّ و الجزء في الفلك في المقدار و الشّكل، لاستحالة ان يكون الجزء كالكلّ و اما الامتداد المُنفرد عن المادّة، فلا يتصوّر فيه كلّ و لا جزء، فلا يكون حكمه حكم الفلك. فان قلت: لو كان المادّة مانعة عن تساوى شكل الكلّ و الجزء، امتنع ان يكون شكل الجزء، مثل شكل الكلّ و ليس كذلك، فان الافلاك الجزئية مثل الممثل و الحامل و التدوير اجزاء للفلك الكلّي و امثال له في الاشكال، و

من ههنا ظهر أنّ قوله: «لاستحالة ان يكون الجزء كالكل» باطل، اذا لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل، فنقول: هذا السؤال، ليس بوارد، لانه على سند المنع، على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعاً لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزئاً وكلاً في المقدار والشكل.

فان قلت: الكلام في الشكل، فما الحاجة الى ذكر المقدار؟ فنقول: النقض كما يردُ بشكل الفلك، كذلك يرد بمقداره، فانّ مقداره مقتضى طبيعته، كما ان شكله كذلك، فاراد ان ينبّه على أنّ التساوى في فاعل المقدار ايضاً لا يوجب التساوى فيه، لوجود المادة، فكأن السائل قال: يلزم على ما ذكر من الدليل، تساوى جزء الفلك وكلّه في المقدار والشكل. فاجاب بانّ المادة مانعة عن تساويهما فيهما. فان قلت: المادة وان منعت عن تساوى الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل ألاّ انها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل. فنقول: المادة وان لم يكن مانعة عن تساوى الشكلين، لكنها مانعة عن وجوب التساوى ضرورةً، أنا اذا فرضنا جزئاً مضلّماً، لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كافٍ في دفع النقض، واما الجواب التفصيلي فهو انّ الشكل حاصل للفلك، لا عن هيواله لا متناع ان يكون القابل فاعلاً، ولا عن صورتها الجسميّة، لاشتراكه بين الاجسام، بل عن صورتها النوعية التي اوجبت تلك الجسميّة المميّنة بالمقدار المعيّن وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصّورة النوعية، من مأخذهما، فلما وجب الهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو الصّورة النوعية المقدار المعيّن والشكل المعيّن، وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك، صورة الكلّ، لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكلّ، وقد عبّر عن الصّورة النوعية بالقوّة، فيكون الرّاد بطبيعة القوّة، اما ذات الصّورة النوعية او المصدر الذاتى منها على الاختلاف تفسير الطبيعة، ثم ههنا نسختان: النسخة الاولى، ان يتكرّر صورة الكلّ فيكون صورة الكلّ الثانية، اسم لا يكون ونظم الكلام، ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزئاً ما لكل صورة الكل، فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكلّ في المقدار والشكل، النسخة الثانية ان يحذف صورة الكلّ ثانياً ويضمّر هو في لا يكون حتّى يرجع الى ذلك، تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزئاً او يجعل ما للكل اسم لا يكون والاصحّ النسخة الاولى، لانها ادلّ على الرّاد واطهر وربما يقال: كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعلّ ذلك كان في تلك النسخة كذلك، فهذه الحال وهو اختلاف الكلّ والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلاثة امورٍ عارض ومانع وسبب

يُريد ان يفرّق بين الصّورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور، فى احديهما دون الأخرى، و تقريره مجملًا: انّ الفلك له مادّة قد عرض لها بسببها الكلّية و الجزئية، و فاعلٌ اوجب حصول المقدار و الشّكل فيها فصيّرها كلًّا، و منع ذلك السّبب بعينه ان يكون لما يفرض جزئاً له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكلّ مادام الجزء جزئاً و الكلّ كلًّا، و اما الامتداد المُنفرد عن المادّة، فلا يتصوّر له جزءٌ و لا كلٌّ فضلاً عن سائر عوارضهما، بل لا يتصور فيه اختلاف و آلا تغاير، فاذن ليس حكمه حكم الفلك و ما يجرى مجراه.

قوله: «انّ الشّكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة او حبت لهيولاه تلك الجرميّة، و لم يكن ذلك لها عنها عن نفسها او عن جرميتها، فلمّا وجب لها ذلك، وجب بايجاب ذلك

اما العارض فهو حصول الكلّية و الجزئية بحسب فرض التّجزئة و اما المانع، فهو حصول الجزء بعد حصول الكلّ، و اما السّبب فهو مقارنة المادّة، فلمّا عرض الكلّية و الجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادّة و كان الجزء حادثاً بعد تقدّر الكلّ و تشكّله منع ذلك ان يتقدّر الجزء بمقدار الكلّ و يتشكّل بشكله، فلاجرم اختلف الجزء و الكلّ فى المقدار او الشّكل. و فيه نظر، لانّ المانع ليس آلا الجزئية حتّى لو لم يحدث الجزء بعد الكلّ امتنع ايضاً ان يكون الجزء كالكلّ فى المقدار و الشّكل، و قد صرّح به الشارح فى الوجه الاجمالى، حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكلّ مادام جزئاً و لو حدث جسم آخر غير الجزء، لم يمنع ان يكون مثل الكلّ فى المقدار و الشّكل. فقد بان، ان ليس لتأخّر الجزء، دخلٌ فى المنع، و حمل الامام العارض و المانع، على الجزئية و قال: المراد ان المقتضى لشكل الجزء، بشكل الكلّ قائم فى الفلك، آلا أنّه لم يوجد بعارض عرض له و هو كونه جزئاً و صار مانعاً من ان يحصل له مثل شكل الكلّ، و هذا العارض اعنى كونه جزئاً لذلك الكلّ بسبب المادّة المقارنة لتلك الصّورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض و المانع، يقتضى التّغايرة بينهما، و قول الشيخ: «ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزئاً ما للكل لكونه جزئاً مفروضاً بعد حصول صورة الكلّ» سيصرّح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكلّ، مانعٌ و آلا لكان التّعرض للبعدية فى المقامين، متسدركاً لا طائل تحته، فتفسير الشارح اوفق لكلام المتن آلا ان السّؤال وارّد عليه، م.

السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل، لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل».

معناه: ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة او حيت لهيولاه، اولاً تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المختصّة به، ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة، ويُريدُ بتلك القوة الصورة النوعية للفلك. والقوة اسم لمبدأ التغير من شىء فى غيره من حيث هو غيره.

والطبيعة تُطلقُ على معاني مُتناسبة والمُراد ههنا هو الذات نفسه، او ما يصدر عنه الفاعل لذاته فطبيعة القوة، هى ذات الشىء الذى يصدرُ عنه التغير الذاتى فى غيره، او المصدر الذاتى من الشىء الذى يصدر عنه التغير فى غيره.

ثم قال: فلما وجب لهيولى الفلك، ذلك الامتداد والشكل، وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى، ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض، بعد حصول صورة الكل جزءاً له، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل، بعد حصول صورة الكل. اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين، اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلاً للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل.

وقد اختلف النسخ ههنا، ففى بعضها تكرّر لفظة صورة الكل احديها مخفوضة لكون الحصول مضافاً اليها، والاخرى مرفوعة لكونه فاعلاً لقوله: لا يكون.

ومعناه: لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح، وفى بعضها لم يتكرّر لفظة «صورة الكل» ويكون فاعل قوله: لا يكون، ضميراً يعود الى لفظ «ذلك»، فى قوله: فلما وجب لها ذلك، يعنى الشكل المقدم ذكره، ويجوز ان يكون فاعل قوله: لا يكون، هو ما فى قوله: ما للكل ويكون على هذا التقدير: ما هذه، موصولةً بمعنى الذى.

قوله: «فهذا له عن عارضٍ ومانعٍ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزء بها».

اى: هذا الحال للفلك عن عارضٍ وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر، ومانعٍ وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل، فانّ هذا المعنى هو المانع

له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور، و لسبب مقارنة المادّة القابلة للصّورة الجسميّة الحاملة ايّاها المُتجزئة معها بطريان الانفصال عليها.

قوله : «و اما المقدار لو انفرد χ و لم يكن هناك شىء يوجب شيئاً آلا الطّبيعة المقدريّة، و تلك الطّبيعة هي في نفهسا واحدة لم تصر كلاً و غير كلّ، بحسب ذلك الفرض، لا من نفسها و لا من علّة و لا من مُقارنة قابل، فلا يجب ان يستحقّ شيئاً معيّناً ممّا يختلف فيه حتّى نفس الكلّية و الجزئية، فليس يمكن ان يقال هيئها لحقها من غيرها شىء بسحب امكان و قوّة ما او صلوح موضوع لحوقاً سابقاً، ثمّ تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة».

يُريد ان المقدار لو انفرد، لم تكن الكلّية و الجزئية اصلاً فضلاً عمّا يلزمها، لانّ نفس طبيعة واحدة، لا يقتضى الاختلاف بالكلّ و الجزء، و ليس هناك علّة و لا مادّة قابلة،

چه قوله : «و اما المقدار لو انفرد»، قد بان انّ اختلاف الكلّ و الجزء، مقداراً و شكلاً انما عرض للفلك، عن ثلاثة امور و تلك الامور ملتفيّة في الطّبيعة الامتدادية، فانّها لو انفردت عن المادّة لم تصوّر فيها الكلّية و الجزئية فكما يمكن ان يقال في الفلك شكل الكلّ لحقه فيها سبق عن فاعل هو الصّورة النوعية بحسب قابل و هو المادّة باعتبار أنّها محلّ الصّورة الجسميّة او الموضوع و هو جرم الفلك باعتبار أنّه محلّ للشكل و المقدار، ثمّ تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها، ليتمكن ان يقال: هيئها لحق الطّبيعة الامتدادية في السّابق شكل الكلّ من صورة فاعلة، بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتّى يتبع ذلك مخالفة الجزء ايّاه، فظّهر الفرق.

قال الامام: معنى الكلام هيئها انّ القدر الذى ذكرناه في الفلك، هو انّ الشّكل كان ممكن الوجود في نفسه، و كان القوّة السّارية في الفلك موجبة له، و كان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله، فلا جرم حصل ذلك الشّكل لكّله، و ذلك يقتضى ان لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزء الذى يفرض بعد ذلك، و هذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسميّة القائمة لا في المادّة، فقد حمل الامكان على امكان الشّئ في نفسه، و القوّة على الصّورة النوعية الفاعلة، فبقى قوله: «من غيرها»، بلا معنى و كذا كلمة «او»، بل الواجب ايراد الـ«واو» على مقتضى تفسيره، و اما الشارح فقد حمل غيرها على الصّورة الفاعلة و الامكان، على امكان الشّئ في نفسه و القوّة على المادّة القابلة، فشرحه، اطبق على المتن، م.

فاذن لا اختلاف هناك.

و تختلف النسخ هيئها، ففي بعضها هكذا: «لم تُصر كلاً و غير كُلّ بحسب ذلك الفرض لا من نفسها و لا من علة و لا عن مقارنة قابل» و هي اصحّ و في بعضها: «لا من نفسها لا من علة و لا من مقارنة قابل» و تقديره: لم يصر كلاً و غير كُلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدّم، ألا من نفسها، لأنّه لا علة و لا قابل هناك، و الاختلاف من نفهسا باطل، لأنّه لا يجب ان يستحقّ الاختلاف.

ثم قال: «فليس يمكن ان يقال هيئها لحقها شيء من غيرها»، يعنى من الفاعل، ثم قال: «بحسب امكان و قوّة ما»، يعنى: المادّة الّتي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة. ثم قال: «او صلوح موضوع»، يعنى: الموضوع الّذى يحتاج المقدار و الشّكل اليه لكونهما عرضيين و قيده بـ«هيئها» لأنّ الفلك فيه فاعل هو الصّورة التّوعية، و مادّة هي هيولاه، و موضوع هو جرم الفلك، ثمّ تبع ذلك اللّحوق ان خالف فيه الجزء الكلّ، و اعترض الفاضل الشارح^ج بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكليّة و الجزئية بالمادّة، غير

چ قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، اعلم انّ حاصل الفصل انّ الامتداد لو اقتضى الشّكل لذاته، لزم تساوى الاجسام، و الكلّ و الجزء، من جسم واحد في الشّكل لتساويهما في المقتضى فينتقض بالفلك، لأنّ مقتضى شكله هو الصّورة التّوعية و الصّورة التّوعية للكلّ، هي الصّورة التّوعية للجزء، مع انّ شكله كُرى و شكل جزئه، اذا فرضنا فيه مثلثاً او مُربّعاً غير شكل الكلّ فالْمَقْتَضَى واحد مع اختلاف الآثار و أُجِيب بأنّ اختلاف شكل الجزء و الكلّ في الفلك لاختلاف مادّتيهما و الاعتراض عليه انّ اختلاف الكلّ و الجزء، لو كان بحسب اختلاف مادّتيهما كان اختلاف المادّتين بحسب اختلاف موادّ أخرى و هلمّ جرّاً و لكن الامام اطنّب فيه و قال: القول بأنّ اختلاف بالكليّة و الجزئية لاجل المادّة، غير صحيح لأنّ مادّة الجزء لصورة الفلكيّة، اما ان يكون عين مادة تلك الصّورة، او يكون جزءاً من تلك المادّة، فان كان الاول، كانت تلك الصّورة و جزئها المتساويان في الماهيّة حالين في محلّ واحد، فلم يكن احدى الصّورتين بان يكون كلّاً و أخرى جزءاً اولى من العكس.

- فان قيل: لما تقدّم كلّ الصّورة حالاً، فبالمادّة على جزئها، كان كلّ الصّورة اولى بالكليّة من جزئها لتقدّمه، و ان كان شيئاً واحداً في محلّ واحد.

- فنقول: فالجسميّة الموجودة بلا مادّة، لم لا يجوز ان يكون وجود كلّ سابقاً على وجود جزئها و

صحيح، لأن مادتي الكُلّ والجزء، ان اتحدتا، كانت الصّورة وجوْزها حالّين في محلٍّ واحدٍ ولم يكن احدهما اولي بالكلية من الآخر، وان تباينت، كانت المادّة مُتخالفة في الكلية والجزئية وحينئذٍ ان احتاجت الى المادّة، تسلسلت الموادّ و الّا فالصّورة ايضاً واحداً يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادّة.

- فان قيل: تقدّم الصّورة في الوجود والحلول على جزئها بسبب كونها اولي بان يكون كلّاً منه.

- قلنا: فليكن تقدّمها في الوجود وحده، سببٌ في المنفرد عن المادّة والجواب انّ المادّة هي منشأ اختلاف، فهي تختلف بذاتها، و تختلفُ غيرها من الصّور والاعراض الماديّة بها، كالزّمان الذي يقتضى التّقدّم والتّأخّر لذاته ويصيرُ الاشياء متقدّمةً ومتأخّرةً لسببه على ما سيأتى بيانه، فلذلك احتاجت الصّورة في اختلاف احوالها الى الموادّ ولم تحتج هي الى غيرها.

* تنبيه *

«هذا الحامل ج، أمّا لها الوضع من قبل اقتران الصّورة الجسميّة».

حينئذٍ يكون كُلّ الصّورة السّابق اولي بالكلية من جُزئها، وان كانا شيئاً واحداً، فامكن ان يختلف الجسميّة المجرّد بالكلية والجزئية، فان كان الثّاني، كانت المادّة المُخالفة لجزئها بالكلية والجزئية، وان كان ذلك لمادّةٍ أُخرى، تسلسلت و الّا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشّيء في المادّة، فلا يلزمُ من عدم حلول الجسميّة في المادّة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصّور، تختلفُ بحسب اختلاف المادّة و امّا المادّة، فهي أمّا تختلفُ بذاتها كما انّ التّقدّم والتّأخّر يعرضان الزّمانيات بواسطة الزّمان وللزمان بحسب نفسه، لا باعتبار زمانٍ آخر، فذلك لا اختلاف بالكلية والجزئية، أمّا يتوقّف على المادّة في الماديّات لا في المادّة، م.

جـ قوله: «تنبيه هذا الحامل» المطلوب انّ وضع المادّة، تبع لوضع الصّورة حتّى انّ الصّورة ذات وضع بالذّات، والهوى ذات وضع بالعرض، وذلك لأنّ الصّورة الجسميّة لا ريب في أنّها متحيّرة بالذّات فيكون ذات وضع بالذّات، لأنّ معنى الوضع هيئها، كونه مشاراً اليه، بأنّها هيئها او هناك و لمّا كانت الصّورة الجسميّة هيئها او هناك لذاتها كانت الاشارة بأنّها هيئها او هناك،

يلحقها بالذات لا بواسطة الهيولى، واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض و ثانياً لأنها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيّزة بالذات، لأنها اذا كانت مشاراً إليها بالذات، بأنها هيئها او هناك، فكونها هيئها يكون ايضاً بالذات، فيكون جسماً بالضرورة، و لاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سعى الفصل بد«التنبية».

و الشيخ لم ينبّه على المطلوب الاول و نبّه على المطلوب الثانى، بتقسيم كانه كافٍ فيه و هو ان الهيولى لو كانت وضع بالذات، فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات، فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات، فيكون جسماً و قد فرضت هيولى، هذا خلف، و اما ان يكون منقسمة في جهة من الجهات، فيكون مقطوعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى، او لم تنقسم اصلاً فلا تكون مشاراً إليها بالذات، هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى و بين جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات، و اما نحن فقد بيناها بالتّحيز بالذات.

- فان قلت: الدّالة منقضة بالصّورة الجسميّة، فإنها لو كان لها وضع في حد ذاتها، لكانت اما منقسمة على الاطلاق، فيكون جسماً لكونها جزء الجسم، او غير منقسمة و هو ايضاً محال لما ذكر بعينه.

- فنقول: المراد بالجسم هيئها، ليس الا الصّورة الجسميّة المرسومة بالجواهر الّذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بady النظر الا اياها و تبين من ذلك انها هي الّتي تفيد تشخص الهيولى، لانه لما كان وضعها من قبل الصّورة، كانت هذيتها منها لا محالة و الوضع مقول بالاشتراك على معان: احدها كون الشئ بحيث، يشار اليه اشارة حسية و هو المراد هيئها، و الثانى جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشئ بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض، و الثالث المقولة و هي هيئة معلولة للنسبتين، نسبة بعض اجزائه الى بعض، و نسبة بعض اجزائه الى غيره.

- فان قلت: الوضع باحد المعنيين الاولين، من اى مقولة.

- فنقول: هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الدّاخلّة تحت جنس عال و هو غير معلوم. قال الشارحان: لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى من الصّورة، ان الهيولى لو انفكت عن الصّورة كانت اما ذات وضع، او غير ذات وضع و القسمان باطلان، وورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول، لان الحكم المذكور في هذا الفصل، هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصّورة الجسميّة.

و القول بانّ الهيولى المجردة، ذات وضع منافي له، وانّما قلنا: وضع الهيولى، انّما هو من الصّورة لانّ الهيولى لا وضع لها، اذا كانت بلا صورة، فانّ الهيولى المجردة عن الصّورة لو كان لها وضع في حدّ ذاتها، لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسماً، او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصّورة مقطع، متنهاى اشارة، اى مقطعاً ينتهى امتداد الاشارة عنده، لانّ كلّ مقطع اشارة، فهو غير منقسم، فانّ مقطع الاشارة لو انقسم جزئين - مثلاً - كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير، فما فرض مقطعاً لا يكون مقطعاً وهو محالٌ و اما كان كلّ ذى وضع غير منقسم، فهو مقطع اشارةً لانه غير منقسم انفكت تلك الموجبة الكلية، الى انّ كلّ غير منقسم، فهو مقطع الاشارة.

فثبت انّ الهيولى حينئذٍ لا تنقسم في جهة الاشارة، فان لم تنقسم في جهة اخرى، فهي نقطة، و الا فان انقسمت في جهتين فهي سطح، و الا خط، او نقول: اذا كانت الهيولى، غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسم في جهتين فهي الخط، او غير منقسم في جهة واحدة فهي السطح، لكن ليس شئ من النّقطة و الخط و السطح بالهيولى لوجهين؛ الاول، انّ النّقطة و الخط و السطح، ان قامت بذواتها، كانت منقسمة في جميع الجهات، لانّ يمينها مغاير لشمالها، و قدامها مغاير لما و ارثها، و فوقها مغاير لما تحتها و كان منقسم في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها، و ان لم تقم قائمة بذواتها، كانت اعراضاً و الحامل لا يبد أن يكون جوهرًا، و الوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلاً بين السطح و الخط و بن النّقطة و هو ظاهر.

و لقائل ان يقول: المراد بذات الوضع في ترديد البرهان، ان كانت ذات وضع في ذاتها، فلا نسلم الحصر، لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع و لا يكون لها الوضع في نفسها و لا من الصّورة، بل من شئ آخر و ان كانت ذات الوضع على الاطلاق، فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول: لا نسلم حينئذٍ انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسماً، و انّما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات، فان جميع الاعراض الجسمانيّة الساريّة و الهيولى المجسمة، منقسمة في جميع الجهات و ليست اجساماً، و بعبارة اخرى: ما ذكرتم، لا يدلّ الا على ان الهيولى المجردة، لا وضع لها في حدّ ذاتها و لا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلاً، فان انتفاء الوضع بالذات، لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقاً، لجواز ان يكون ذات وضع بالغير و يمكن ان يجاب عنه بانّ الهيولى، لو كانت ذات وضع بالغير، كان ذلك الغير، اما جسميّة او في جسميّة، لانه لا يبد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها و لم يكن

اقول: يريدُ بيان انَّ كون الهیولی ذات وضع امرٍ لا يقتضيه ذاتها، بل انَّما تستفيدُ من الصَّورة الجسمیة، وهذه مسئلةٌ یبتنی علیها البرهان على امتناع انفكاك الهیولی عن الصَّورة الجسمیة، و ذلك لانَّ البرهان علیه، انَّها لو انفكت عن الصَّورة الجسمیة لكانت اما ذات وضع، او غیر ذات وضع والقسمان باطلان؛ اما الاول، فلانَّه مُنافٍ للحکم المذكور، واما الثاني، فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل، والوضع يُطلقُ على معانٍ؛ منها كونُ الشَّيء بحیث یمكن الاشارة الحسیة الیه، و منها حال الشَّيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض، و منها ما هو المقولة المشهورة.

و المرادُ هیهنا هو الاول، والمعنى انَّ الصَّورة الجسمیة هی العلة فی كون الهیولی ذات وضع، و یتبیّن منه انَّها هی الّتی تفیدُ تشخّص الهیولی و تعینّها على ما سیأتی بعد.

ثمّة ما له وضع فی حدّ ذاته، لم یکن الهیولی ذات وضع اصلاً و حیثیّاً ان انقسم ذلك الغير فی جمیع الجهات، كان جسمیةً و الاّ كان نقطة، او غیرها فی جسمیة، فلا یكون الهیولی مجردة، هذا خلف، و قد بان انَّ ما ذكره الشیخ، كما دلّ على انَّ الهیولی المجردة لا یكون ذات وضع بالذات، دلّ على انَّها لا تكون ذات وضع مطلقاً.

واعلم ان قوله: «كان فی حدّ نفسه مقطع منتهی اشارة»، مستدرکٌ على هذا التّوجیه، اذ یكفی ان یقال: لو كانت الهیولی ذات وضع غیر منقسمة، فاما ان لا یكون منقسمةً البتّة، فهی النّقطة، او یكون منقسمة، فهی الخطّ او السّطح، و لا یجوزُ ان یكون الهیولی المجردة شیئاً منهما، واما على ما وجّهناه فلا استدراك.

ثم انّ بین كونها مقطع الاشارة، بان كلّ مقطع الاشارة، غیر منقسمٍ، فانَّما یتبیّن منه لو انعكست الموجبة كنفسها، و ان یبّین بتقیيده بحالٍ فرض اشارة یمتدّ الیه و لا یتجاوزه كما فعله الشارح، فتلك المقدّمة مستدرکة فی البیان، و ایضاً كلام الشیخ فی الهیولی المقارنة للصَّورة ان وضعها من قبل اقتران الصَّورة الجسمیة و الّذی یلزمُ من توجیہها، لیس الاّ ان الصَّورة اذا انتفت عن الهیولی، لا یكون ذات وضع، لكن لا یلزمُ منه ان یكون وضع الهیولی المقارنة من جهة الصَّورة، فانّ من الجایز ان یكون وضع الهیولی صفةً ذاتیةً لها، لكن حصول تلك الصّفة منها، یكون موقوفاً على شرطٍ و هو الصَّورة الجسمیة، كما انّ التّحیّز صفةً ذاتیةً للصَّورة الجسمیة، مع توقّفها على وجود الحیّز و کذا الاحراق صفةً ذاتیةً للنّار، مع انّ حصولها من النّار، موقوفٌ على مماسة الخشب و على استعدادده للاحراق و على ارتفاع المانع. م.

قوله : «و لو كان فى حدّ ذاته وضع و هو منقسم، كان فى حدّ ذاته ذا حجم». اى لو كان للحامل وضع و هو قائم بذاته، خالٍ عن الصّورة، فلا يخلو اما ان يكون مُنقسماً على الاطلاق و فى جميع الجهات او لم يكن، فان كان مُنقسماً فى جميع الجهات، كان بانفراد ذاته عن الصّورة جسماً ذا حجم و قد كان حاملاً للحجم، هذا خلف.

قوله : «او غير منقسم كان فى حدّ نفسه مقطع منتهى اشارة». و هذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه مُنقسماً على الاطلاق، فغير منقسم عطف على قوله، و هو منقسم و يريد به انّ الحامل ان كان بانفراده ذا وضع و كان غير مُنقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة، و ذلك لانّ الاشارة امتداد يتدء من المشير و ينتهى الى المشار اليه و ينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد، لانه لو انقسم فى تلك الجهة، لكان وارد المقطع شىء من المشار اليه، فاذن لا يكون المقطع مقطّعا، فكلّ مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم، و كلّ ذى وضع، غير منقسم، فهو عند فرض اشارة، يمتدّ اليه و لا يتجاوزه يكون مقطّعا لها، و هذا هو المراد من قوله: او غير مُنقسم كان فى حدّ ذاته مقطع منتهى اشارة».

قوله : «نقطة ان لم ينقسم البتّة، او خطأ او سطحاً، ان انقسم فى غير وجه الاشارة». اى ذلك المقطع، لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم، والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة، او ينقسم فى جهتين و كان الحامل على التقدير الاول نقطة، و على التقدير الثانى خطأ، و على التقدير الثالث سطحاً، و انما لم يحتمل قسماً آخر لانّ ابعاد الجسميّة ثلاثة و اذا فرض احدها مأخذاً للاشارة، لم يبق الا اثنان.

فالحاصل انّ الهيولى، لو كانت ذات وضع بانفرادها، كانت اما جسماً او نقطة او خطأ او سطحاً، و كلّ باطل، فكونها ذات وضع بانفردها باطل، و بطلان كونها احد هذه الاشياء يتبيّن من تصوّر ماهيّاتها، فانّ الجسم و الخطّ و السطح لكونها متّصلة الذوات و قابلة للانفصال، تكون محتاجة الى حامل، فهى غير الحامل، و لا نقطة لا يمكن ان تكون الا حالة فى غيرها و الا لكان جزئاً لا يتجزّ و الحامل لا يكون حالاً، فهى ليست بنقطة، و

لوضوح هذه المعاني، لم يتعرض الشيخ لبيانها، وسم الفصل بـ«التنبيه»، لأنه لم يحتج فيه إلّا في قسمه.

* تنبيه *

«فلو فرضنا هيولي بلا صورة وكانت بلا وضع، ثم لحقتها الصورة، فصارت ذات وضع مخصوص».

يُريدُ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولي^(١) المجردة عنها، ويتبين القسم الثاني من

١. قوله: «يُريدُ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولي»، أراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولي المُجرّدة عنها ولما كان من البين أنّ الشئ اذا لم يكن جسم، يمتنع ان يصير جسماً سُمي الفصل بـ«التنبيه» و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة.

- لا يقال: القسم الثاني من البرهان، هو امتناع ان يكون الهيولي المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولي المُجرّدة لجواز ان يكون للهيولي المُجرّدة عن الصورة الجسمية، صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت في نفسها قابلة لها، فلا يلحقها الصورة الجسمية ابداً،

- لأنّا نجيبُ عنه بوجهين: الاول انّ الهيولي التي فرضت مُجرّدة عن الصورة، فهي بالنظر الى ذاتها، ان لم يقبل الصورة الجسمية، لم يكن بالحقيقة هيولي، بل من المفارقات و تسميتها بـ«الهيولي» مجاز، و ان قبلت الصورة، فلحوق الصورة ممكن لها، بحسب ذاتها و الممكن لا يلزم منه محال، لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال.

- لا يقال: المُمتنع بالغير، يُمكن ان يستلزم ممتنعاً بالذات، كما انّ عدم العقل، يستلزم عدم الواجب و هو ممتنع لذاته.

- لأنّا نقول: المُمتنع بالغير، إنّما يستلزم ممتنعاً بالذات، من حيث أنّه ممتنعٌ فإنّ استلزم عدم العقل، عدم الواجب من حيث انّ وجود العقل واجب و عدمه ممتنع، لوجود الواجب و أمّا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية، فلا يستلزم محالاً و إلّا لم يكن ممكناً بالذات و هيئنا و كذلك لأن الهيولي المُجرّدة اذا نظرنا اليها، في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحوق الصورة ايّاها، يلزم منه محال بالذات، الثاني انّ الكلام في هيولي الاجسام، فإنّا

البرهان المذكور فى الفصل المتقدم.

و تقريره: انا لو فرضنا هيولى بلا صورةً جسميةً وكانت بلا وضع بالضرورة - لما مرّ -
ثم فرضنا، انّ الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم
غير ذى وضع، لكان لا يخلو اما ان لا تتحصّل الهيولى فى موضعٍ من المواضع او تتحصّل،
وان تحصّلت، فلا يخلو اما ان تتحصّل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض.
و الاول و الثانى من هذه الاقسام، محالان ببديهة العقل، و الثالث ايضا محالٌ لانّ
ذلك المواضع، اما ان لا يكون اولى بها من غيره، او يكون اولى، فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسب الى جميع المواضع، فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً
لاحد الامور المتساوية من غير مرجّح و هو محالٌ بالبديهة و ان كان اولى بها، فالاولوية
اما ان كانت حاصلة قبل ان تحلقها الصورة او حصلت بذلك و هذان قسمان و هما ايضا
محالان، مع انّ لكلّ منهما نظيراً فى الوجود، و الشيخ اوردهما و اورد نظيرهما، و بين

لم لاحظنا الاجسام و احوالها، اذانا التفتيش عنها، الى ان علمنا فيها شيئاً غير الجسمية و هو
الهيولى.

ثم بحثنا عن ذلك الشئ، هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتّى يجوز ان كانت مجردة ثم
صارت جسماً فبيننا أنّها يستحيل ان يوجد بلا صورة، فهى محتاجة الى الصورة و قد علمنا عن
كلّ جسم يشتمل عن هيولى، هى محتاجة الى الصورة و هذا مطلوب القوم.

و قد اشار اليه الشيخ فى «الشفاء»، حيث بحث عن تقدّم الصورة على المادّة فى الوجود، و اما
انه هل يوجد هيولى، بدون الصورة؟ فذلك بحث آخر، لا يهتمهم فيما هم بصددّه، و تقرير
البرهان ههنا انّ الهيولى، لو كانت مجردة عن الصورة و كانت غير ذات وضع، فاذا لحقها
الصورة، فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع و هو محالٌ لا المركّب من الهيولى و الصورة جسمٌ و
كلّ جسم فى مكان، فهو قابلٌ للاشارة الحسية، بانه ههنا او هناك، و اما ان يصير ذات وضع، فاما
ان يتحصّل فى جميع المواضع او لا يتحصّل فى شئٍ منها و هما باطلان بالضرورة، او يتحصّل
فى بعضها دون بعض و ذلك البعض من المواضع، اما ان لا يكون اولى بها و هو محالٌ و الّا لزم
الترجيح بلا مرّجح، او يكون اولى بها و حينئذ اما ان يكون الاولوية حاصلةً لها، قبل لحوق
الصورة، او بعد لحوقها و هما ايضا محالان و لكلّ منهما نظيرٌ فى الوجود، فالشيخ اوردهما و فرّق
بينهما و بين نظيرهما، م.

الفرق بينهما وبين التّظهيرين، و اعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدية للايجاز.

قوله : «فليس يُمكن ان يُقال: ان ذلك لانّ الصّورة لحقتها هناك^(١)، كما يُمكن ان يُقال: لو كانت فى صورةٍ توجبُ لها وضعها هناك، او كان قد عرض لها وضع هناك، ثمّ لحقتها الصّورة الأخرى و أمّا ليس يمكن فيما نحن فيه، لأنّها مجردةٌ بحسب هذا الفرض.»

١. قوله: «فليس يُمكن ان يُقال: انّ ذلك لانّ الصّورة لحقتها هناك»، المقصودُ من هذا الكلام امران: احدهما بيان امتناع القسم الاول و هو ان يكون اولويّة حصول الهيولى فى موضعٍ معيّن حاصلة قبل لحوق الصّورة، والأخرى ايرادُ نظيره و الفرق بينهما. أمّا بيان الاول، فهو أنّ الهيولى قبل حصول الجسميّة، لا تعلقُ لها بذلك الحيّز المُعيّن اصلاً، فحصوله فى ذلك الحيّز، لا يكونُ لاجل أنّ الهيولى كانت فى ذلك الحيّز، اذا الهيولى لم يكن هناك و لا فى موضع آخر و فيه نظر، لأنّ غاية ما فى هذا، انّ الهيولى، لا يحصل فى ذلك الحيّز، لاجل أنّها ما كانت حاصلةً فى ذلك الحيّز، لكن لا يلزمُ من انتفاء سببٍ معيّن، انتفاء المُسبّب مطلقاً، فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى، فى ذلك الحيّز المُعيّن، بسببٍ آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنّها كانت حاصلة فيه؟

والاولى ان يُقال فى بيان الامتناع، أنّ الهيولى قبل حلول الجسميّة، لمّا كانت مجردة عن الوضع، كانت نسبتها الى جميع المواضع و المظاهرُ على السّوية، فلا يكون شىءٌ منها اولى بها، و أمّا الثّانى و هو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصوّرة بصورة، فهى نظيرُ الهيولى المجردة فى لحوق الصّورة، مع حصولها فى موضعٍ معيّن، و الفرقُ بينهما أنّ حصولها فى موضعٍ معيّن للموضع السّابق الواجب، او العارض.

أمّا الواجب، فكما أنّ جُزناً من الهواء، اذا فسد الى الماء و هو فى مكانه الطّبيعى، فقد حصل بعد لحوق الصّورة المائيّة فى ذلك المكان المُعيّن، لأنّ الهوائية السّابقة، كانت يوجب حصوله فيه، و أمّا العارض، فكما أنّ الجُزء الهوائى، اذا كان بالقسر فى مكان الماء، ففسد الى الماء، فيبقى فى ذلك المكان، المكان المُعين لأنّه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر، فحصول الهيولى فى المثالين فى موضعٍ معيّن، أمّا هو لاولويّة لها بذلك الموضع، سابقةً على حصول الصورة فيه، و أمّا الهيولى فيما نحن فيه، فهى مجردة بحسب الفرض عن الوضع السّابق، م.

هذا بيان امتناع القسم الاول و الفرق بينه و بين نظيره؛ اما بيان الامتناع، فبان هذا لا يمكن هيهنا، لان الهيولى قبل الصورة، كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن ان يقال: ان ذلك، اى حصوله فى ذلك الموضع، انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك و ذلك لان الهيولى، لم تكن هناك و لا فى موضع آخر، ثم اشار بقوله: «كما يمكن ان يقال»، الى نظيره فى الوجود و هو ان تكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعاً هناك، كجزء من الهواء - مثلاً - فى موضعه الطبيعى، فان صورته الهوائية، توجب لمادته وضعاً هناك، او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضاً، اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعى للماء، فعرض لها وضع هناك، ثم فسدت صورة الجزئين لسبب و لحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها، فى موضع خاص، لكون ذلك الموضع اولى بها، و الاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحق، بحسب الصورة السابقة، و الاحوال لعارضة لها. ثم اشار بقوله: «و انما ليس يمكن فيما نحن فيه، لانها مجردة بحسب هذا الفرض»، الى الفرق المذكور.

قوله: «و ليس يمكن ايضاً»^(١) ان يقال: ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من

١. قوله: «و ليس يمكن ايضاً»، فى هذا الكلام ايضاً مقصودان: بيان امتناع القسم الثانى و هو ان حصول اولوية الموضع، بعد لحوق الصورة و الثانى، الفرق بينه و بين نظيره، اما الاول فلان الصورة الجسميّة، نسبتها الى ساير المواضع و الاوضاع على السوية، كما ان الهيولى ايضاً على السوية، فيكون الهيولى المُجسّمة نسبتها الى سائر المواضع على السوية، فلا يكون حصولها فى بعض المواضع اولى.

- فان قيل: هب، ان الصورة الجسميّة، لا تعين، فلهيولى موضعاً، لكن لم لا يجوز ان يُقارنها صورة نوعيّة فى تلك الحالة تعين لها موضعاً؟

- اجاب بان الكلام فى المواضع و الاوضاع الجزئية، كمواضع اجزاء الارض و اوضاعها، فان كل جزء منها، انما هو فى موضع جزئى على وضع جزئى، و الصورة النوعية و ان عينت موضعاً كلياً الا ان الهيولى المُجسّمة يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية، فيستحيل حصولها فى بعضها و لهذا قيّد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التى لاجزاء كل واحد.

هيهنا سؤال مشهور و هو ان يقال: لما جاز ان يُقارن الهيولى صورة يخصّها باحد الامكنة

الاضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كُلِّ واحدٍ - مثلاً - كاجزاء الارض، كما يُمكن ان لحوق الصورة، وهناك وضع جزئى لحوفاً يخصّصُ اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع، كالجُزء من الهوىلى يصيرُ مائاً، فيكون موضعه الطّبيعى متخصّصاً بحسب موضعه الاول و هو اقربُ مكان طبيعى للمياه، ممّا كان موضعاً لهذا الصّائر ماء و هو هواء و انما لا يُمكن هذا ايضاً، لانّا جعلناها مجردة.»

وهذا بيانُ امتناع القسم الثانى و هو ان تحصلُ الاولى بعد ان تحلق الصّورة بالهوىلى، و بيان الفرق بينه و بين نظيره فى الوجود؛ اما بين الامتناع، فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصّورة التي تلحقها، فهي اذن تكون مُتساوية النّسبة اليها، بحسب ذاتها و بحسب الصّورة و حينئذٍ يستحيلُ حصولها في بعضها و هو المراد من قوله: «و ليس يُمكن ايضاً ان يُقال ان الصّورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي تكون الاجزاء كُلِّ واحد مثلاً كاجزاء الارض» و انما قيّد هذا القسم بهذا القيد لثلاث اّيّن: الصّورة النوعية التي تقارن الصّورة الجسميّة، على ما سنذكرها انما تقتضى تعيّن الموضع، لكون كُلِّ صورة نوعية، مقتضية الحيز مخصوص دون غيره، و ذلك لانّ للحيز الطّبيعى، اجزائاً كثيرة، و حصول الهوىلى مع الصّورة فى احدها دون غيره، يقتضى اولويّة. فلاجل هذا، خصّ الفرض بالقيد المذكور، ثمّ اشار بقوله: «كما يُمكن ان يُقال فى الوجه الذى ذكرنا»، الى نظيره فى الوجود، و ذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الوضع السّابق واجباً لا عارضاً بحسب الصّورة السّابقة، اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان فى موضعه الطّبيعى، ثمّ صار ماء، فقصد الموضع الطّبيعى للماء لوجود الصّورة المائيّة فيه، و

الكليّة، فلم لا يجوز ان يُقارنها صورة أخرى او حالة من الاحوال، تخصّصها ببعض اجزاء المكان الكلّي، فاما النّظير، فهو المثال الاول من المثالين المذكورين فى القسم الاول، فانّ الجزء من الهواء، اذا فسد الى الماء فى مكان الهواء، فلا بدّ ان ينتقل الى مكان الماء و لا ينتقل الى اىّ جزء اتّفق من اجزاء مكان المائى، بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول و لا يكون ذلك الا بحسب وضعه السّابق، بخلاف الهوىلى المجردة، فانّه لا وضع لها فى السّابق و فى قوله: «فقصد الموضع الطّبيعى للماء»، مساهلة لانّ القصد، يستلزم الشّعور، ألّهم اذا انبتنا الشّعور للطّبايع، م.

أَمَّا لم يقصد اى جزء اتفق^(١) منه، بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الموضع المائى الى الموضع الاول، فتخصّص ذلك الموضع الجزئى به، بسبب السّابق و هو معنى قوله: «بسبب لحوق الصّورة و هناك وضع الجزئى»، اى بسبب لحوق الصّورة حال وجود وضع جزئى هناك، فهيها سببان، احدهما الصّورة المائىة و هو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً، و الثّانى الوضع السّابق و هو سبب لتخصّص الجزئى منه بالقصد. ثمّ اشار بقوله: «و أمّا لا يُمكن هذا ايضاً، لأنّا جعلناها مجرّدة»، الى الفرق بينهما.

و لما بطل القسمان، ظهر امتناع الفرض الاول و هو الحلّول الصّورة الجسميّة فى الهيولى المُجرّدة، و تبين من ذلك، أنّ حلّول الصّورة فى الهيولى، لا يجوزُ إلّا على سبيل التّبذل، بان يكون حلّول اللاحقة عقيب زوال سابقة.

و اعلم أنّ فائدة ايراد التّظهيرين^(٢)، سدّ باب ايراد المُعارضة بهما، و ذلك لانّ الحُكم

١. قوله: «و أمّا لم يقصد اى جزء اتفق»، لفظة «أمّا» لا معنى لها هيها.

و اعلم أنّ كلام الشيخ فى القسمين، لا يدلّ على بيان امتناعهما، و الواجب ان لا يحمل إلّا على الفرق بين التّظهيرين و بين القسمين، و أمّا بيان امتناعهما، فلمّا كان ظاهراً من الفرض المذكور، تركه فانّ من الظّاهر أنّ الهيولى، اذا فرضت مجرّدة عن الوضع و الموضع، يكون نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السّوية، لا يحصل فى موضعٍ معيّن، فكانه قال: لو فرضنا هيولى غير ذات وضع، ثمّ لحقتها الصّورة فلا بدّ ان يصير ذات وضعٍ مخصوص و يحصل فى موضعٍ مخصوص، لكنّه محالٌ لانّ نسبة الهيولى المُجرّدة الى جميع المواضع على السّوية، فلا يُمكن ان يقال: هناك اولويّة قبل لحوق الصّورة، او بعده، كما بعد فى نظيريهما، لأنّها مجرّدة بحسب الفرض، م.

٢. قوله: «و اعلم أنّ فائدة ايراد التّظهيرين»، كأنّ سائلاً يقول: المُعلّل اذا قسم كلامه فى الدّليل الى اقسامٍ هى محالة عنده، فلا يتوجّه منه إلّا بيان استحالتها، و أمّا ايراد نظايرها و الفرق فكيف يتوجّه، مع أنّ ثبوت ما ادعاه لا يتوقّف عليه؟

ـ اجاب بانّ فائدة ايراد التّظهيرين سدّ باب المُعارضة، فكلام الشيخ هيها بالحقيقة جوابٌ للمُعارضة المُقدّرة، فانه لما قيل أنّ الهيولى المُجرّدة، لو لحقتها الصّورة لم يكن بُدّ من ان يحصل فى موضعٍ معيّن، مع أنّ نسبتها الى جميع المواضع على السّوية و هو محال.

امكن ان يعارض بانّ الجزء الهوائى، اذا فسد الى الماء، حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى

بامتناع حلول الصّورة في الهيولى المُجرّدة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به، يُمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى و الكائن يقتضى لا محالة، الحصول في موضع الحصول، فالوجه في تخصّصه باحد المواضع، هو الوجه في تخصّص الهيولى المُجرّدة به.

ثمّ ان أُجيب بأنّ المخصّص هو الوضع السابق حاصلٌ ثمّ و غير حاصل هيهنا، عورض بأنّ الصّورة الكائنة الجديدة، تقتضى الحصول في احد اجزاء مكانها الطّبيعى لا بعينه، مع أنّ نسبتها الى الجميع، واحدة فالوجه في تخصّصها باحدها، هو الوجه في تخصّص الهيولى المُجرّدة باحد الاحياز المُمكنة. فيُجاب بأنّ الوضع السابق ايضاً يفيّد تخصّص اقرب الاجزاء منه بذلك و هيهنا ليس كذلك، اذا ليس له وضع سابق فلا يخصّص.

وقد يلوح من كلام الفاضل الشّارح^(١) انّ أوّل الاشكالين، هو انّ الجسم العُنصرى، لا

المثال الأوّل، او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني، مع أنّ نسبته الى جميعها على السّوية.

- فاجاب بأنّه انّما يحصل في ذلك المكان المعين، لانه كان هناك و هو الوضع السابق، ثمّ لو عورض ثانياً بأنّ ذلك الجزء، اذا فسد الى الماء، ينتقل الى بعض امكنة الماء، مع تساوى نسبته اليها و أنّه ما كان هناك.

- اجاب بأنّه ان لم يكن هناك، كان ثمة و هناك اقرب المواضع اليه، فلماذا حصل فيه و هو ايضاً وضع سابق و الهيولى مُجرّدة عن ساير الاوضاع، فقد انسَد ابواب المعارضة كُلّها، و اطلاق اسم المعارضة، ليس بجيد، فكأنّه لم يفرق بين النقض و المعارضة، لأنّ كلّاً منها، مانعٌ عن ترتيب المدلول على الدّليل و الّا فكيف يوجّه على طريق المعارضة و كيف يذكّر الفرق في جوابها؟ م.

١. قوله «و قد يلوح من كلام الفاضل الشّارح» الامامُ اورد النّقض، بأنّ الجسم العُنصرى، نسبته الى جميع الصّور النوعية واحدة، لجواز تصوّره بأنّ صورةً كانت مع أنّ احدى الصّور حاصلة له دائماً، فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسّوية، مع أنّه يحصل في احدها، اجاب بأنّا لا نُسلم انّ نسبة الجسم العُنصرى الى جميع الصّور النوعية واحدة، بل انّما يحصل له صورة نوعية، اذا كانت اولى به، و هذه الاولوية، انّما حصلت، بحسب صورةٍ أُخرى سابقة و هلمّ جرّاً.

يجبُ اتّصافه باحدى الصّور التّوعية بعينها، مع دوام اتّصافه بها فلم لا يجوز ان تكون الهيولى، اذا اتّصفت بالجسميّة فهي و ان كانت غير واجبة الحصول في حيّز بعينه، لكنّها تحصّل في احد الاحياز.

- و اجاب عنه بكون كلّ صورة نوعية مسبوقه بأخرى، مُعدّة للهيولى فى قبول اللاحقة، و الهيولى الخالية عن الصّورة، ليست كذلك، فظهر الفرق.

- **اقول:** هذا اشكال برأسه، ليس فى الكتاب منه عين و لا اثر، و أمّا تشكيكه بتجويز اتّصاف الهيولى فى حال تجرّدها باوصاف متعاقبة، يقتضى احدها تخصّصها باحد الاوضاع المُمكنة بعد حلول الصورة فيها، فليس بشئٍ لآن الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف، ان تخصّصت بوضع فهي غير مجرّدة، و ان لم تتخصّص، فنسبّتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع، واحدة.

* تذييل *

«فاحدس من هذا، انّ الهيولى، لا تتجرّد عن الصّورة الجسميّة.»

و فى نسخة «الجسمانية»، و فى نسخة «الجرمية».

ذكر الفاضل الشارح، انّ الحجّة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصّورة، كانت بأنّها حالة

و هذا نقض آخر، ليس فى هذا الكتاب، إلّا انّ قوله: وقد يلوح من كلام الامام، أنّه أوّل الاشكالين فيه ما فيه، لأنّه لم يورد هذا النّقض إلّا من نفسه من غير تعليق بالكتاب، ثمّ قال: لقائل ان يقول، لم لا يجوز ان يكون الهيولى المُجرّدة موصوفة بصفات متعاقبة معدّة لحصولها بعد التّجسم فى حيّز معين، كما جاز ان يتصوّر الجسم بسورٍ متعاقبةٍ مُقتضية لتخصيصها بصورة معينة؟

- اجاب الشارح بأنّ الهيولى، مع تلك الصّفات، ان تخصّصت بوضع معيّن، فهي غير مجرّدة و إلّا يكون الى جميع الاوضاع على السّوية و هذا موقوفٌ على انّ معدّ الوضع، لا يكون إلّا وضعاً يمنعهُ الامام، فليس يمتنعُ ان يقال: تلك الصّفات، لا يخصّصُ له الهيولى بوضع، إلّا أنّها يعدها لوضع معيّن، حتّى اذا انتهت السّلسلة الى الصّفة الاخيرة، ثمّ استعددها للوضع المعيّن، فحينئذٍ يتخصّص بالوضع المعيّن، و الحاصلُ انّ السّؤال ان اورد بطريق النّقض الاجمالى، امكن دفع بالفرق، و ان اورد بطريق النّقض التفصيلى، لم يندفع اصلاً، م.

الانفكاك اما ان تكون مشاراً اليها او لا تكون، وابطل الاول في فصل، ثم ابطال الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة، اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها او في حيز معين، و لم يتعرض للقسمين الاولين منها، لظهور فسادهما، بل اقتصر على ابطال الثالث، و لاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب و لم يصرح بثبوته مطلقاً، لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين.

اقول: و يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس^(١)، ان امتناع اقتران الهيولي المجردة بالصورة، لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولي عن الصورة، بل يدل على ان الهيولي المجردة، غير مقترنة بالصورة ابدأ و ينعكس عكس التقيض الى ان الهيولي المقترنة بالصورة، غير مجردة، اى لا تكون مجردة اصلاً، و هيولي الاجسام، هى المقترنة بالصورة، فهو لا تجرد عن الصورة الجسمية.

* تنبيه *

«و الهيولي، قد لا تخلو ايضاً عن صور أخرى»
يُريد اثبات الصورة النوعية و هى التى تختلف بها الاجسام انواعاً^(٢).

١. قوله: «و يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس»، ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولي المجردة يقارنها الصورة بالضرورة و هى لا تدل بالذات على المطلوب و هو لا شيء من هيولي الاجسام بمجرده عن الصورة، بل على ان كل هيولي، مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة و ينعكس عكس التقيض الى ان كل هيولي، مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة و ينقسم الى قولنا: كل هيولي الاجسام، هيولي مقترنة بالصورة ينتج: كل هيولي الاجسام، ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لا شيء من هيولي الاجسام بمجرده عن الصورة بالضرورة.
و لو قال: هى لا يدل عليه، بل بواسطة عكسها و هو لا شيء من الهيولي المقترنة بالصورة بمجرده بالضرورة و المقدمة الأخرى، فانهما ينتجان السالبة المطلوبة، كان اخصر و احسن، م.

٢. قوله: «و هى التى تختلف بها الاجسام انواعاً»، لا شك ان الاجسام، مختلفة بالحقايق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء، مغايرة لحقيقة النار، لكنك قد علمت انها متحدة فى الجسمية، فيكون اختلافهما انما هو بامور وراء الجسمية و هى الصور النوعية و هى مبادئ الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع، و انما يتحصل الاجسام و يتنوع بها، حتى ان كل جسم و هو مركب فى

و اعلم انّ سلب الخلوّ ايجاب المقارنة، فمعنى: لا يخلو أنّها تقارن و لما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصّورة معاً، بل تقارن واحدة منها فقط، و لا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً، بل ربّما تقارنها وقتاً دون وقت، فاورد الشيخ ههنا لفظة «قد»، الّتى تُفيدُ مع الفعل المضارع، جُزئية الحكم، ليعلم انّ الحكم الكلّي بمقارنة الهيولى، لما يقارنه من الصّور التّوعية غير واجب و ان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصّور واجباً.

قوله: «و كيف و لأبّد من ان يكون امّا مع صورة^(١) توجب قبول الانفكاك و الالتئام

الخارج من مادّة جسميّة و صورة نوعيّة، هي مبدء فصله، و أمّا اورد «قد» لأنّ الهيولى، لا يُقارن جميع الصّور، بل يُقارن واحدة منها، فلا تقارن كلّ الصّور و ان امتنع انفكاكها عن كلّ الصّور، اقول: و من العجب ان يُفهم من «قد» انّ الهيولى، أمّا يقارنُ بعض الصّور، اذ على تقدير افادة جزئية الحكم، فجزئية الحكم أمّا لكون لجزئية افراد الموضوع، لا جزئية افراد متعلّق المحمول،

٢.

١. قوله: «و كيف و لأبّد من ان يكون امّا مع صورة»، قد ثبت انّ فى الجسم، صورة جسميّة و هيولى، فيه امرٌ ثالثٌ و هو الصّورة التّوعية، لأنّ الاجسام تختلفُ بحسب آثارها، فمبدء الآثار ليس هو الجسميّة لاشتراكها، و لا الهيولى، لأنّها قابلةٌ فلا يكون فاعلة فتعيّن ان يكون امراً آخرّاً و هو الصّورة التّوعية.

ـ فان قلت: اذا كان المراد انّ للآثار الّتى من الاجسام مبدء، فما وجه تخصيص تلك الآثار بسهولة قبول الاشكال و غيره و امتناع قبولها؟

ـ فنقول: فلما كان المدّعى انّ الهيولى، لا يخلو عن الصّور التّوعية و أمّا يتبيّن ذلك لو كانت لا يخلو من الآثار، حتّى لو وجد جسم، لا يكون له اثر، لم يتبيّن ذلك، فاورد تلك الاعراض لأنّ الاجسام، لا يخلو عنها فصّح أنّها لا يخلو عن مبادئها، بخلاف الآثار الآخرة، مثل احراق النّار و ترطيب الماء الى غير ذلك، و أمّا قال: «الهيولى لا يخلو عن صور»، و لم يقل: الاجسام لا يخلو عنها، اشارةً الى التّلازم بين الهيولى و الصّورة التّوعية، كما بين الهيولى و الصّورة الجسميّة، هذا هو كلام الشيخ.

و زاد الشارح فى البرهان اقساماً و تقريرها ان يُقال: الاجسامُ تختلفُ بالآثار، فتلك الآثار ليست واجبةً لذاتها، فلا بُدّ ان يكون لها مبادئ فمبادئها امّا ان يكون هي الجسميّة او الهيولى، او

والتشكل بسهولة او بعسر، او مع صورة توجب امتناع قبول تلك، وكل ذلك غير مقتضى

امور آخر والاؤلان باطلان - لما ذكرنا - فهي امور مغايرة لها، فاما ان يكون مفارقاً من الاجسام وهو ايضاً محال، لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ولا يختلف آثاره في الاجسام، واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان تكون متعلقة بالهيولي، او لا تكون كذلك والثاني باطل، لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولي، فتعين ان تكون متعلقة بالهيولي، فاما ان يكون اعراضاً او صوراً والاؤل باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها، يتوقف عليها، اذ الاجسام انما يختلف بحسب الآثار المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور، مبادئ تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادئ، فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض، فاذن هي جواهر وهي الصورة النوعية. لا يقال: لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض، فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدئاً مفارقاً يسند اليه آثاره، وفرق بين النفس وبينه، بانها يتألم ويلتذ، بحسب احوال الآلات، بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يكن معه اثبات ان لها مبدئاً في الاجسام سلمناه، لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك، لو لم يكن للاجسام وهيوالاتها استعدادات مختلفة بحسبها، يصدر عن المفارق الآثار المختلفة، كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها.

- لاتا نقول: نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار، انما يصدر من الاجسام، فسنبين ان الاحراق، ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء، الى غير ذلك، فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولي والصورة الجسمية، لم يحصل تلك الآثار من الاجسام، فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدء لتلك الآثار، وحينئذ نقول: هذا القسم مستدرک، لان الكلام في آثار الاجسام، فكيف ترد بين آثار المفارق و آثار المقارن، وكذا بيان انها متعلقة بالهيولي، لانه يكفى ان يقال الامور المقارنة للاجسام، اما اعراض او صور والاؤل باطل، فتعين ان يكون صوراً وهو المطلوب.

- فان قلت: المطلوب ان الحصول لا يخلو عن صورة، فلو لم يكن متعلقة بالهيولي، لم يتبين المطلوب.

- فنقول: تعلق الصور بالهيولي، يدل على استلزامها للهيولي، لا بالعكس، ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضاً؟ م.

الجرمية.»

اى: وكيف يحكمُ بخلو الهيولى منها، مع امتناع خلوّ الجسم عن احد امور ثلاثة: احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة، وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصریات، و ثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة مع العنصریات، و ثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكیات.

و هذه امورٌ مختلفةٌ غير واجبة لذواتها، فهي انما يجب بعليّ تقتضيها، و لا يُمكن ان تقتضيها الجرمية المُتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة، و لا الهيولى، لانّ الفاعل، لا يكون قابلاً لما يفعله، كما تبينّ فى علم «ما بعد الطبيعة»، فعلمها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى والصورة، و يجب ان تكون تلك الامور، مقارنة لهما، لانّ المُفارق، تتساوى نسبته الى جميع الاجسام، و يجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضاءها، لا يتعلّق بالامور الانفعالية، كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره، و يجب ان يكون صوراً لا اعراضاً، لانّ الجسم يمتنع ان يتحصّل^(١) من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور.

١. قوله: «يُمتنع ان يتحصّل»، لانّ تحصل الاجسام، يتوقّف عليها و محال ان يتوقّف و محال ان يتوقّف تحصل الجواهر على الاعراض، فلنا بعد التّنزّل عن توقّف تحصل الاجسام عليها، لا نسلّم ان حصول الجواهر، يستحيل ان يتوقّف على العرض، بل يتسحيل ان يتوقّف على العرض القائم به، و اما على الارض القائم بشئ آخر، فهو ممنوع فانّ السّريّر، لا شك أنّه جوهرٌ و جسمٌ و حصوله يتوقّف على الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لا به، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادى، ان يكون صوراً و انما يلزم لو كانت حالة فى الهيولى و لم يتبينّ بعد، و الحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضاً مُستدرك فان حال الصّورة النوعية مع الهيولى، كحال الهيولى مع الصّورة الجسمية، فكما ان لنا فى اثبات الهيولى ثلاث مقامات: الاول، انّ فى الجسم وراء الجسمية، شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال، الثّانى، انّ ذلك الشئ محلٌ للجسمية، الثّالث، أنّه متقومٌ بالحال حتّى يكون هيولى محلاً و الحال صورة، فكذلك لنا فى اثبات الصّورة النوعية المقامات الثلاث اولها انّ فى الجسم وراء الجسمية و الهيولى شيئاً آخر هو مبدأ الآثار و اللوازم، و ثانيها أنّه حال فى الهيولى، و ثالثها أنّه مقيمٌ للحال، لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان، اما ثبوتها فواضحٌ و اما حصول الجسمية فيها، فيما يتبينّ من أنّها هى المتصلة و المنفصلة و لا معنى للحلول الا الاختصاص التّام، و اما دليل اثبات الصّورة النوعية، فلم يظهر منه الا المقام

قوله: «و كذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص»^(١) متعينين، وكل ذلك غير مقتضى الجريمة العامة المشتركة فيها.»

الجسم يتمتع ان يخلو عن «الايين» او «الوضع»، ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع، فاذن جسميته تقتضى ان تكون في مكان او وضع غير متعينين، ثم ان كل جسم، يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيها طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني، فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص، او موضع خاص متعينين، و ذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة - كما مر - و انما لم يقتصر

الاول، والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني، كان ذلك عندهم ظاهر، و اما المقام الثالث في الصورتين، فانما يظهر من كيفية التلازم، فان البحث عنه ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية، بل شامل لها و للصورة النوعية - كما ستعرف - فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام، يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة، م.

١. قوله: «و كذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص»، هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام.

و تقريره: ان الاجسام، يختلف في استحقاق المكان او الوضع، اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص، كما لغير الفلك المحيط، او وضع خاص، كما للفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المشتركة، فيكون لامر زياد عليها و هو الصورة النوعية، و لما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف، و في دليل آخر، من اختلافها في «الايين» فقد اسند الكيف و الاين الى الصورة النوعية و الامر الواحد، لا يقتضى اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية و ان كان امراً واحداً بالذات، الا انها متعددة الجهات، يقتضى بكل جهة ما يناسبها، و اليه اشار بقوله: و الصورة تختلف باعتبار آثارها، الى آخر، فليس معناه ان الصور النوعية، مختلفة بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف، صورة نوعية و المقتضى للاين صورة أخرى، بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب من حيثية مناسبة للاين و يقتضى ساير الآثار بجهة مناسبة لها.

و اعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدء في الاجسام، و اما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد، فلا دلالة عليه، و لعلمهم انما اقتصروا على الواحد، لعدم احتياجهم الى الزايد، م.

على المكان و جعل الوضع قسيماً له، لتلا يصير الحكم جزئياً، فإنَّ الجسم المحيط بالكلِّ، ليس عنده في مكان و هو لا يخلو عن وضع معيّن.

و اعلم انَّ الصّور، تختلفُ باعتبار آثارها، فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك و عسره، تكون مناسبةً للكيف، و المُقتضية لاستحقاق الامكنة، مناسبة للاین، و هكذا في سائر الاعراض و تحقّق كونها مغايرةً لتلك الاعراض^ك، ان كون الجسم بحيث يستحق ايناً هو غير حصوله في ذلك الاین، و ممّا يوضح ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض، فإنَّ السبب المُقتضى لسهولة تشكّل الماء و لردّه الى مكانه الطّبيعي و وضعه الطّبيعي باقي عند جموده، او اصابه بالقسر او تكعيبه.

و الفاضل الشارح، اورد عليه شكوكاً كثيرة^{كك}، منها انَّ استناد اختلاف الاعراض الى

كّ قوله: «و تحقّق كونها مغايرة لتلك الاعراض»، الاعراض مُغايرة للصّور التّوعية، لانَّ استحقاق الاعراض غيرٌ و حصول الاعراض غيرٌ، و استحقاق الاعراض من جهة الصورة، و توضيح ذلك بقاء الصّور و زوال الاعراض في بعض الاجسام.

و لقائل ان يقول: لمّا ثبت انَّ الاعراض، مستندة الى مبادي لها، هي الصّورة التّوعية و من الواضح البين، المُغايرة بين الآثار و المبادئ، فايّ حاجة الى تحقيق هذه المُغايرة و ايضاحها؟

- و الجواب انه ما اراد المُغايرة بين الاعراض و الصّور مطلقاً، بل اراد الفرق بينهما، في اسناد الاعراض الى مبادئ الاجسام، هي الصّور التّوعية و عدم اسناد الصّور الى مبادي لها، في الاجسام هي صور أخرى، و ذلك لانَّ الاعراض ربّما يزول مع انَّ السبب المُقتضى لها باقي في الجسم، فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النّار، فالسبب المُقتضى للبرودة باق و هو الذي بعيد البرودة الى الماء عند زوال السّخن، فلو لا انَّ الماء سبباً لبرودته، محفوظة الذات، لما عادت برودته، بخلاف الصّورة، فانّها اذا زالت، لا يعود عند زوال المزيل، كالماء اذا صار هوائاً لعارض، فعند زوال ذلك العارض، لا يعود بطبعه ماء، م.

ككّ قوله: «و الفاضل الشارح اورد شكوكاً كثيرة»، منها انَّ الاجسام، كما اختلفت في الآثار و الاعراض، كذلك يختلف في الصّور التّوعية، فلو كان اختلاف الآثار و الكيفيات لاختلف الصّور التّوعية، و جب ان يكون اختلاف الصّور التّوعية، بصورٍ أخرى و يلزم التّسلسل، ثم اورد على نفسه سؤالاً تقريره مسبقاً بمقدّمة و هي انّك ستعرف انَّ الاجسام العنصريّة، مشتركة في المادّة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً، فمادّتها انّما يتصوّر بصورةٍ لانّها كانت موصوفة بصورةٍ أخرى

لاجلها استعدادت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية، فموادها مختلفة.

اذا تمهد هذا التصوير، فللقائل ان يقول: اختلاف الصور النوعية في العنصریات، بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكیات، فبحسب اختلاف موادها، فان كل مادة فيها، لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها، فاجاب بانه لم يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام، بحسب اختلاف استعدادات و المواد، من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصریات، لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها، موصوفة بكيفية أخرى سابقة، لاجلها استعدادت لقبول الكيفية اللاحقة، وفي الفلكیات، لان مادة كل فلك، لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة لها.

و جواب الشارح من وجهين: الاول انه ثبت ان آثار الاجسام واعراضها، مبادئ موجودة في الاجسام و لا يلزم من ذلك، ان يكون لتلك المبادئ مبادئ أخرى في الاجسام، حتى يلزم التسلسل، لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق، و اليه اشار بقوله: «ما مر من مغايرة الاعراض لمبادئها»، اى: فى اسنادها الى مبدأ، فى الاجسام و عدم اسناد المبادئ الى مبادئ أخرى فى الاجسام على ما بيناه.

و هذا جواب عن اصل السؤال و الوجه الثانى ان اختلاف الكيفيات والآثار، لا يجوز ان يكون للاستعدادات و المواد لما بيننا ان آثار الاجسام و صفاتها و مباد تنوع الاجسام و يتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد، و لا شك ان الاستعدادات و المواد، ليست كذلك اما الاستعدادات، فلزوالها عند حصول الكيفيات و الآثار فهي يمتنع ان تكون منوعة للاجسام، واما المواد، فلان من تلك الاحوال المذكورة، كونها ليست بمواد، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات او بامر آخر، فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى، فقلوه: «الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام»، اشارة الى الاستدلال، على انها ليست باستعدادات و قوله: «و صدور الاعراض المذكورة»، الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة، و هذا جواب عن السؤال الثانى و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة، و لعل هو المراد من قوله: «و سائر الاحوال المذكورة»، و الا لزم الاستدراك الزيادة فى كلام، من غير توقف المراد عليه.

- فان قلت: الاستدراك باق، اذ يكفى ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادئ، و الاستعدادات و المواد يمتنع ان يكون مبادئ فباقي الكلام مستدرک.

- فنقول: تعيّن الطريق غير لازم و حيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول، سلك طريقاً آخرأ في الجواب الثاني و لا ارتباب في أنّ تعدّد الطرق، ادخل في اثبات المطلوب، و عندى أنّ هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ، و سبق توجيهه، لأنّ كلامه في مبادئ الاعراض و الآثار، لا في اختلاف الاجسام و اختصاصها بها، فاذا قيل للاجسام آثار و صفات و هي مُمكنة، فلا بدّ ان يكون لها مبادئ، لم يتوجّه ان يُقال له: لو كان اختلاف الآثار لاختلاك المبادئ، لكان اختلاف المبادئ لمبادئ أخرى، فإنّ البحث، لم يقع في اختلاف الآثار بل في انفسها، و لا يلزم من استناد الآثار الى المبادئ استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ، لجواز اتّحاد المبدأ و اختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل.

نعم لو وجّه الكلام، كما وجّه الامام، بان قال: الاجسام يختلف في كيفيات، لأنّها اما ان يقبل التشكّل و الالتيام و الانفكاك بسهولة، او يقبلها بعسر او لا يقبلها اصلاً، فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات و الاحكام، ليس للجسميّة المشتركة و لا للفاعل المُباين، بل لاجل الصّور النوعية، و ردّ عليه أنّ الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات، يختلف في الصّور النوعية، فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصّفات، لصورٍ نوعية، وجب ان يكون اختصاصها بالصّور النوعية، لصورٍ أخرى و لا مدفع لهذا السؤال، على هذا التوجيه لكنّه ليس بمنطبق على المتن، فإنّ الشيخ اثبت أنّ الصّور، مبادئ للكيفيات، حيث قال: اما مع صورةٍ نوعية، توجب قبول الانفكاك الى آخره، فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات، بل سبب تلك الكيفيات، ثمّ قال الامام: و ان وقعت المُساعدة على اثبات امرٍ زائدٍ على الصّور الجسميّة و المادّة في الجسم، لكن لم قلّم بأنّه لابدّ من اثبات ذلك في كلّ جسم، فإنّ الاجسام اما عُنصرية، او فلكية، اما الفلك فلا يُمكن القطع، بأنّ عدم قبوله للكيفيات المُختلفة، لاجل صورة و ذلك لانّ تلك الكيفيّة لازمة للفلك، فلو كان الصّورة الموجودة فيه فامّا ان يكون لازمة لجسمية الفلك، او لا يكون و الثّاني محالّ، اذ مبدء اللّازم، يمتنع او يكون ممكن الزوال، و ان كانت لازمة، فلزومها اما النّفس الجسميّة، او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً. و الاول باطل، لانّ الجسميّة ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام، يلزم ان يكون الصّورة الفلكيّة، مشتركة في ما بين الاجسام و أنّه محال، و ان لم يكن الجسميّة امراً مشتركاً فيه، فقد سقط اصل الحجّة. و الثّاني باطل ايضاً، لانّ الحالّ في الجسميّة، ان لم يكن لازماً، امتنع لزوم الصّورة الفلكيّة بسببه، و ان كان لازماً، عاد التّقسيم المذكور فيه و يلزم

التسلسل.

و الرابع ايضاً باطل، لأن ذلك الشيء، اما ان يكون جسماً او جسمانياً، او لا جسماً و لا جسمانياً، والاؤلان باطلان بالتقسم الذي مضى، حتى يقال لزومها، لو كان لجسم او لجسماني، لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغير الحال و المحل و كذا الثالث، لأن نسبته الى جسمية الفلك، كنسبته الى جسمية غير، فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيد لغيره، و ايضاً لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق، فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا توسطة الصورة. و لما بطل الاقسام الثلاثة من اصل التقسيم، بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك، فليكن لزوم الكيفية لمادة من غير توسط الصورة.

ـ فان قلت: هذا الاعتراض غير موجّه، لأنه لو كان منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، فما هذا التقسيم، و لو كان معارضة و المعارض مُعلّل، فكيف يقول: لم لا يجوز؟

ـ فالجواب مسبوّق بمقدّمة و هي انّ المُعلّل، اذا اورد الدليل، فالتسائل اما ان يسلم جميع مقدّمات الدليل او لا يسلم جميعاً، و لا شك انّ عدم تسليم جميع المقدّمات، لا يكون الا بمنع مقدّمة من تلك المقدّمات، و هو اما منع مقدّمة على التّعيين و هو النّقض التّفصيلي و المناقضة، و اما منع مقدّمة، لا على التّعيين و هو النّقض الاجمالي، و ان سلم جميع مقدّمات الدليل، فاما ان يورد دليلاً على نفى ما ادّعاه المُعلّل و لم يورد، فان لم يورد دليلاً على نفى ما ادّعاه حصل الالتزام، و ان اورد دليلاً على نفى ما ادّعاه فهي معارضة، ثم النّقض و المعارضة، كما يأتيان في الدليل، يأتيان ايضاً في مقدّمات الدليل، و حينئذ يكون النسبة الى الدليل نقضاً تفصيلياً على سبيل الاجمال، و مناقضة على سبيل المعارضة، فقد بان انّ الاعتراض، لم يتوجّه على الدليل، الا اذا كان احد المنوع الثلاثة.

و قد يقال: المعارضة انما يتوجّه اذا كان الدليل ظنيّ الدلالة، حتى يجوز ان يتحقق الدليل، دون المدلول، و لو كان قطعيّ الدلالة و قد سلّم الدليل، فلا بدّ ان يسلم المدلول، لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم، و هذا ليس بشيء، لأنّ المعارضة، لو قامت و تمت، دلّت على انّ في مقدّمات دليل المُدّعي، مقدّمة كاذبة، فهي في القطعيّات كالنّقض، و ترتيب المنوع ان تقدّم النّقض على المناقضة و هما على المعارضة.

اذا ثبت هذا التّصوير، فنقول: ذلك الاعتراض نقض اجمالي، و تقريره انّ الدليل على اثبات الصورة في الفلك، ليس بتام، لأنّ احد الامرين لازم و هو اما وجود محال من المحالات، او

انتفاء مقدّمة من المقدّمات والاول باطل، فتعيّن منع مقدّمة من المقدّمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالي الاّ منع مقدّمة لا على التّعيين.

و اما العناصر، فنبت ان احدى صفتيها؛ وهما سهولة قبول الاشكال و صعوبته من قبل الصّورة النوعية، لكن الأخرى يجوز ان لا يحتاج اليها و أنّما يحتاج، لو كانت وجوديّة و هو ممنوع، اجاب الشّارح بانّ الصّورة النوعية، ليست لازمة لجسمية الفلك، لأنّها لو كانت لازمة، لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصّة بالفلك، والاول باطل، لأنّ الجسمية مشتركة، فلو كانت الصّورة النوعية لازمة لها، لكانت مشتركة بين الاجسام و هو محال، والثاني ايضاً باطل، لأنّ خصوصيّة الجسمية و نوعيتها، أنّما هي بالصّورة النوعية، فهي ليست لازمة لها، بل مُستلزِمة مستتبعة ايّاها، و حينئذٍ سقط القسمة المذكورة لا بتناها على لزوم الصّورة النوعية للفلك، و اذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك، لم تتأت تلك القسمة، لأنّ لزوم الجسمية لصورة الفلك، أنّما هو لنفس صورة لا لشيءٍ آخر، واما استناد الصّورة الى المادّة، فغير معقول، لأنّ القابل، لا يكون فاعلاً.

ولعلّه يوردُ هذا الكلام معارضة في مقدّمات النّقض و الاّ لم يتوجّه اصلاً، وفيه نظر، لأنّا نقول: هب، انّ الصّورة النوعية، سببٌ لاختصاص الجسمية الفلكية، لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصّة، غاية ما في الباب، أنّهما يكونان مُتلازمين وكيف لا تكون لازمة و هي ممتنعٌ افكاكها من الجسمية المختصّة، و الممتنعُ الانفكاك عن الشّيء لازمٌ له، و ايضاً مقدمة النّقض، ليست لزوم الصّورة للفلك مطلقاً، بل على تقدير وجود الصّورة فيه، فان اراد بقوله: «الصّورة النوعية ليست مُلازمةً للفلك»، أنّها ليست لازمة للفلك، على تقدير كونها موجودة في الفلك، فهو لا ينافي لزوم الصّورة على ذلك التّقدير، لجواز لزوم الصّورة و عدمها معاً، على ذلك التّقدير، و أنّما لم يجز، لو لم يكن محالاً و هو أوّل المسئلة، و ان اراد أنّها ليست لازمة للفلك مطلقاً، فهو ايضاً لا ينافي المُلازمة بين لزوم الصّورة و وجودها في الفلك، اذ انتفاء اللازم لا يستلزمُ كذب الملازمة، على أنّه سبق ممّا يؤيد كلام الامام، حتّى يُمكن ان يُقال: لو كانت الصّورة موجودة في الفلك، لكانت لازمة لجسمية الفلك، لما تبيّن و اللازمُ منتفٍ لما ذكره الشارح، لكنّه حينئذٍ يصيرُ معارضة. و السّؤالان و اردان على قوله: «استناد الصّورة الى المادّة غير معقول»، كما لا يخفى.

فقد ظهر انّ كلام الشارح في هذا المقام، خارجٌ عن هذا التّوجيه، و الحقُّ في الجواب، انّ لزوم

الصُّورُ المُختلفة، يقتضى اسناد الصُّورِ ايضاً الى غيرها من الامور المُختلفة، فان اسند اختلاف الصُّورِ فى العُنصرِيات الى اختلاف استعدادات فى مادَّتها المُشتركة بحسب الصُّورِ السَّابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيّات، قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسُّط الصُّورة؟

الصُّورة النَّوعية للفلك، لذاتها فانَّ اللزوم ربُّما يستندُ الى ذات اللزوم، كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما، وحينئذٍ نختارُ من القسمة، انَّ اللزوم، لمَّا لم يكن حالاً فى الجسمية ولا محالاً ولا جسمانياً وهو ليس بمفارق، فلا محذور ومن ههنا يتبيَّن انَّ مُرادَه من سقوط القسمة، لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظَّاهر من كلامه، فهو بيِّن البطلان، فمن البَيِّن ان يتجَه ان يُقال: لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك، كان هذا اللزوم امَّا للجسمية، او للحال فيها او للمحل، او لغيرهما، فانَّ هذا ترديدٌ فى اللازم، كما انَّ ذلك ترديدٌ فى الملزوم.

ولو كان المُرادُ انَّ الكلام فى الاقسام، لا يتمُّ لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصُّورة لنفسها، فهو ليس بفارق بين اللزومين، لوروده لزوم الصُّورة للجسمية، كما يردُّ على لزوم الجسمية للصُّورة، ثمَّ قال الامام: هب، انَّ الصَّحَّة التى ذكرتموها، يدُلُّ على انَّ فى الاجسام اموراً موجودة، هى اسبابٌ لهذه الاحكام، لكنَّ المطلوب انَّ فيها صوراً أُخرى، ومبادئ الاحكام لا يجبُ ان يكون صوراً أُخرى، لجواز ان يكون اعراضاً، فلا بُدَّ من الدَّلالة على انَّ تلك الامور، اسبابٌ لوجود الاجسام، حتَّى يثبت كونها صوراً وهذه مُناقضة، والشارحُ لم يوردها، لانه اثبت فى الدَّليل كونها صوراً، ثمَّ قال: وانا الى الآن، ما رأيتُ منهم على ذلك احداً تشاغل باقامة البرهان، وغفل عن البحث عن كيفية التَّلَازم، فانَّ نتيجتهُ هى انَّ الصُّورة علة للهولى فى الوجود، والمُراد بالصُّورة هناك، ما هو اعمُّ من الصُّورة الجسمية والصُّورة النَّوعية، ولقد احسن، حيث قدَّم النِّقْض بالوجهين، ثمَّ اورد المُناقضة، ثمَّ المُعارضة بوجهين؛ اولهما انَّ هذا الصُّورة، محتاجة الى الجسمية، لانَّها امَّا ان تكون حالة فى الجسم، او فى الهولى، بشرط حلول الجسمية، فالجسمية ان كانت معلولة لها، لزم الدَّور والَّا لم يكن صوراً، لانَّها لا يكون مقومة للجسمانية.

وجوابهُ: سلَّمنا انَّ هذه الصُّورة، ليست مقومة للجسمية، لكن لا يلزم منه، ان لا يكون صوراً، اذ ليس من شرط الصُّورة ان يكون مقومة للجسمية، بل شرطها تقويم الهولى وسياًتى بيان أنَّها مقدَّمة للهولى، من غير دور، فقد اعترف الشارح بهذا الكلام انَّ تقويم الهولى بالصُّورة، يعلم من بحث التَّلَازم، فإى حاجة الى اثبات جوهريتها هنا؟ م.

و الجواب عنه ما مرّ، من بيان مُغايرة الاعراض و مبادئها و امتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ، و سائر الاحوال المذكورة، فان سُميت تلك المبادئ، بعد وضوح ما تقدّم بالكميّات، فلا مضيق في التسمية اّلا أنّه ينبغي ان يُنسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً و صدور الاعراض المذكورة، وليست الاستعدادات و لا المواد كذلك.

و منها انّ الفلك، لا يحتاج الى هذه الصّور، فانّ اعراضه لا تزول، و ذلك لانّ هذه الصّور، لو فرضت للفلك، لكانت لازمه ايضاً لا محالة، و يكون لزومها له اّما للجسميّة او لما يكون حالاً فيها، او لما يكون محلاً لها، او لما لا يكون حالاً و لا محلاً.

و ابطال الاقسام، اّلا كونه لما يكون محلاً، ثمّ قال: فليكنّ المحل، سبباً للاعراض اللازمة من غير توسّط الصّور، و ايضاً جميع العناصر، لا يحتاج اليها، لجواز ان يكون بعض تلك الصّور اعداماً للبعض، كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته، فانّ من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدماً لسهولته و بالعكس، و مبدء العدم، يجوز ان يكون عدماً، و الجواب ان استلزم الجسميّة المطلقة لهذه الصّور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة، و كذلك الجسميّة المختصة بالفلك، لانّ سبب اختصاصها بالفلك، هو هذه الصّور لا غير، فاذا القول بلزوم هذه الصّور للجسميّة غير معقول، بل الواجب ان يُعكس و يُقال: الجسميّة لازمة لصورة الفلك و حينئذٍ تسقط القسمة المذكورة، لانّها تلزمها لانّها صورة الفلك لا غير، و اّما استنادها الى المحلّ على ما ذكر، فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً، و اّما جعل بعض صور العنصريّة اعداماً فغير معقول، لانّ الاعراض المذكورة، ليست بعدميّة، اّما الاينيّة فظاهراً و اّما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها، و الامور الوجوديّة، لا تصدر عن الاعدام.

و منها المعارضة اوّلاً بأنّ هذه الصّور، محتاجة الى الجسميّة، فالجسميّة ان كانت معلولة لها، لزم الدّور و اّلا لم تكن الصّور مقومة للجسميّة، فاذا لم تكن صوراً، و ثانياً بأنّ القول بكون تلك الصّور مصادر لاعراض مختلفة، غير مترتبة بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الالين و كذلك من سائر الابواب، من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض، يناقض القول بأنّ الكثير، لا يصدر عن الواحد.

و الجواب عن الأوّل، انّ الصّور، ليس من شرطها ان تقوّم الجسميّة، بل من شرطها ان تقوم الهولي، و هذه الصّور، تقومها من غير دورٍ على ما سيأتى بيانه، و عن الثّاني انّ

الكثير، يجوز أن يصدر عن الواحد، بانضمام أمورٍ وشروطٍ مختلفةٍ اليه، فهذه الصور تقتضى التأثير في التغير، بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة، وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعواد اليه بشرط الخروج عنه، وهكذا في البواقي، فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ، من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل.

* اشارة *

«و اعلم أنه ليس يكفى ايضاً وجود الحامل، حتى تتعين صورة جرمانية»^(١) و الّا

١. قوله: «ليس يكفى ايضاً وجود الحامل، حتى يتعين صورة جرمانية»، هذا الفصل، لا يتحقق الّا بعد تقويم مقدّمة وهي أنّ الطّبيعة النوعية، اذا حصلت في العقل، لم يتمتع من حملها على كثيرين، والشخص اذا حصل في العقل، امتنع من حمل على كثيرين، فلو لم يكن في الشخص امرٌ زائدٌ على الطّبيعة النوعية، لم يختلفا من هذا الوجه، وذلك الامر الزّائد، هو التّشخص و التّعين، وقد عرفوه بأنّه صفة يمنع وقوع الشّركة في موصوفها.

فثبت أنّ الشخص، مركّبٌ في العقل من الطّبيعة النوعية التّشخص، و هل هو كذلك في الخارج حتّى إنّ في الخارج موجودين: احدهما الطّبيعة النوعية و الآخر التّشخص، او ليس في الخارج الّا امرٌ واحدٌ بالذّات و الوجود اذا حصل في العقل، تعدّد كمال النوع مع الجنس، فإنّ في النوع امرٌ زائدٌ على الطّبيعة الجنسية، اعنى الفصل و هما متحدان في الخارج بالذّات و بالوجود و قد سبقت الاشارة الى أنّ هذا، هو الحق، لكنّ الاشبه بكلام القوم، أنّه زائدٌ على الطّبيعة النوعية في الخارج، ثمّ ان تعين النوع اما ان يكون معلولاً للماهية، او لا يكون، فان كان معلولاً للماهية كواجب الوجود، ينحصر نوعه في شخصه، و ان لم يكن، فاما ان يكون الفاعل كافياً في فيضانه، و اما ان لا يكون، فان كفى كالعقل، كان ايضاً نوعه منحصراً في شخصه، فإنهم يقولون: العقول انواعٌ متباينٌ منحصرةٌ في اشخاص، و ان لم يكف، بل لا بُدّ من القابل، فاما ان يتحدّ القابل، فنوعه ايضاً في شخص كالفلك، فإنّ له مادّة واحدة لا ينفصل، او يتعدّد القابل، فيتعدّد التّعينات، بحسب تعدّد الموادّ، و هذه هي قاعدتهم، ان تعدّد الطّبيعة النوعية بحسب تعدّد المادة، لأنّه لو لا المادة، كان الفاعل كافياً في افاضة، فلا بُدّ ان يكون نوعه منحصراً في شخصٍ و قد فرضنا فيه التّعدد، هذا خلف.

و اذا تقرّر هذا الكلام، فنقول: كلامُ الشارح، أنّه قد ثبت أنّ الجسميّة ليست قائمةً بذاتها، بل هي

فى الحامل و ثبت أنّها غيرُ منفكّةٍ عن التّناهى و التّشكّل محتاجةٌ فيهما اليه، فقد ثبت أنّ الجسميّة فى وجودها و تشخّصها محتاجةٌ الى الحامل، فاراد ان يبيّن أنّ الحامل، لا يكفى فى تشخّصها، بل لابدّ من اّشياءٍ آخر، و ذلك أنّ الاجسام العنصريّة، يختلفُ فى الاقدار و الاشكال، فلو كانت الهيولى كافية فيها، كانت الاقدار و الاشكال مُتشابهةً لا شتراك الهيولى فى الاجسام العنصريّة، فلا يلزمُ منه تشابه الكُلّ و الجزء، فإنّ الكُلّيّة و الجزئيّة، أنّما هى بالمادّة، لا بالمقدار، فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكُلّيّة و الجزئيّة و يكون مع ذلك يتشابه فى المقدار، اذا المقدار عارض و التّشابه فى العارض، لا يستلزمُ التّشابه فى المعروض و هذا الكلام، مشتملٌ على ثلاثة ابحاث:

البحثُ الاول، فى احتياج الصّورة الجسميّة فى تشخّصها الى الهيولى، و هذه المسئلة مُستفادةٌ من القاعدة المذكورة، أنّها لما لم يتبيّن بعد، بيّنها هيئها بوجهٍ آخر، و قد اشار الشيخ اليه فيما سبق و فيه نظر، فإنّ الثّابت بالبرهان، ليس أنّ الصّورة محتاجةٌ الى الهيولى فى تنهايهما و تشكّلها، فمن اين يلزم أنّها محتاجةٌ فى تشخّصها اليها، و احتياجُ العوارض الى شىءٍ لا يستلزم احتياج المعروض اليه.

و البحثُ الثّانى، أنّ الهيولى، لا يكفى فى تشخّص الصّورة، و ما ذكره، لا يدلّ أنّا على أنّها غير كافية فى تعيّن المقدار و الشّكل و لا يلزمُ منه أنّها لا يكفى فى تعيّن الصّورة فمن الجايز أنّها تكفى فى تعيّن الصّورة، و لا تكفى فى تعيّن الشّكل و المقدار، حتّى يكون الصّورة مُتشابهةً مع اختلاف المقادير و الاشكال، و يمكنُ ان يتفصى عن البحثين بان يُقال: لا معنى لاحتياج الصّورة فى تشخّصها الى الهيولى، أنّا احتياجهما فى كونها معروضةً للعوارض الخارجيّة الى الهيولى، و رُبما تقف فيما سيأتى، على ما يحقّق ذلك.

و اما ان تشابه الكُلّ و الجزء، غيرُ لازمٍ، ففاسدةٌ لأنّ عظم الكُلّ من لوازمه و انتفاء اللازم، مستلزمٌ لانتفاء الملزوم، و الحقّ أنّ اللازم، ليس هو التّشابه، فإنّ التّشابه، يستدعى التّعدد و لو كانت هيولى العناصر كافية فى تعيّن الصّورة، لم يوجد من الصّورة أنّ شخصٌ واحدٌ و كذا فى المقدار و الشّكل، لما تقرر أنّ هيولى العناصر، شخصٌ واحدٌ.

و البحثُ الثّالث، فى العلل الأخرى الّتى اشار اليها بقوله: «الى معيّنات و احوال متّفقة من خارج»، حملهما الامام على المُعدّات، فإنّ اختلاف الصّور و اختلاف المقادير و الاشكال فى الاجسام العنصريّة المُشتركة فى المادّة، ليس أنّا بحسب اختلاف الاستعدادات، و اختلاف تلك

الاستعدادات بحسب استعداداتٍ أخرى، حتّى أن كل سابق، سواء كان صورةً أو مقداراً، أو شكلاً فهو مُعدٌّ لللاحق، وجعل هذا الكلام جواباً لسؤالين و تقريرُ جوابه عن السؤال الاول، أنا لا نُسلم أن لزوم المقدار والشكل، لو كان للحامل، لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل و إنما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل، لمجرد الهيولى و ليس كذلك، بل لمقادير و اشكال سابقة مُعدة و عن السؤال الثاني، أنا لا نُسلم أنه لو كان اختصاص بكلّ كيفية لاجل صورةٍ كان الاختصاص بكلّ صورة بصورة أخرى، بل بصورةٍ سابقةٍ مُعدة.

فقوله فيما نقله الشارح: أن اسباب الاختلافات، اشارة الى جواب السؤال الثاني، اى الاختصاصات فى الصورة النوعية، و على هذا، لا حاجة للامام الى اثبات المُعدّات، فان سند المنع، لا يلزم اثباته.

و اما الشارح فقد حمل العلل الأخرى على العلل الفاعلية، لتشخص الصورة و انّ المادّة علّة قابلة و لا بدّ مع العلة القابلة من العلة الفاعلية، فاولاً فسّر المعيّنات بالمشخصات، فان اجزاء العناصر مادّتها مُتصلة بالمادّة الكلية، فاذا انفصلت عنها، حصل لها كميةٌ مخصوصةٌ و كيفيةٌ مخصوصةٌ و شكلٌ مخصوصٌ، فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها، هى المشخصات، كما اذا اخذنا ماء من البحر، فلا شكّ انّ ذلك الماء، لا يتعيّن فى الخارج ألا اذا حصل له انقطاع من البحر و كميةٌ و هيئةٌ مخصوصتان، و فسّر الاحوال المُتّفعة من خارج، بالامور الاتّفاقية الّتى يندُر وجودها، فانّ علل الاشخاص - من حيث أنّها اشخاص - لا بدّ ان يشتمل على امورٍ لا يوجدُ ألاّ مرّةً واحدةً، فانّها لو وجدت مرّتين، يلزم وجود الشخص الواحد مرّتين و أنّه محال.

ثمّ ذكر انّ المراد بالمعيّنات و الاحوال الاتّفاقية، العللُ الفاعليّة، لتشخص الصورة و هى القوى السّماوية و الاحوال الارضيّة الّتى هى الصور السّابقة و التّغيّرات الطّبيّعة و القواسر الخارجيّة، و فيه نظر، لانّ القوى السّماوية تأثيراتها و آثارها، غيرُ ثابتةٍ و لا شكّ انّ تشخص الصورة امرٌ ثابتٌ، و غيرُ الثّابت يمتنع أن يكون علة فاعلية للثّابت، و كذا القول فى التّغيّرات الطّبيّعة من الاحوال الارضيّة، و اما الصور السّابقة، فهى لا يجمعُ تشخصُ الصورة اللاحقة، فكيف يكون علةً فاعليّةً له، و كذا القواسر الخارجيّة، كما فى فصل بعض العنصر منه فانّ القسر على الفصل، ممّا بعد حصول من المبدأ و ايضاً فقد فسّر المعيّنات اولاً بالمشخصات و ليس من العلل المذكورة ههنا مشخصات فقد فسّر المعيّنات ههنا بما ليس بمعيّنات.

و يمكن ان يُجاب عن الاول، بأن المراد من العلل الفاعليّة، معدّات الصور الشّخصية، فانّ العلل

لوجب التشابه المذكور، بل يحتاجُ فيما يختلف احواله الى معيّنات و احوال متّفقة من خارج، يتحدّد بها ما يجبُ من القدر و الشكل.»

قد اشار الشيخ فيما مرّ، الى أنّ الصّورة الجسميّة، محتاجةٌ في وجودها و تشخّصها الى الهيولى، لكونها غيرُ منفكة في الوجود عن التّناهي و التّشكل و محتاجةٌ فيهما اليها، فاراد ان يبيّن في هذا الفصل أنّها مع احتياجها الى الهيولى، تحتاجُ الى اشياءٍ آخر، غير الهيولى، لولاها لكانت الاقدار و الاشكال متشابهةً، اذا كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة. و ذكر الفاضل الشارح، أنّ هذا الكلام، يصلح جواباً عن سؤالٍ يذكر على دليلين مما مرّ: أوّلهما، أنّه لمّا استدلّ على أنّ الصّورة، لا تنفكّ عن الهيولى، بان قال: لزوم المقدار و الشكل، أمّا للصّورة و للفاعل أو للحامل و التزم بأنّه للحامل، فكان لقائل ان يقول: الغنصريات في المواد، فيجبُ استوائها في المقدار و الشّكل و ثانيهما أنّه لمّا استدلّ على اثبات الصّور التّوعية باختلاف الكيفيّات، فكأن لقائل ان يقول: لو كان الاختصاص بكلّ كيفية لاجل صورة، لكان الاختصاص بكلّ صورة، لاجل صورةٍ أُخرى، ثمّ لمّا كان الجوابُ عنهما واحداً آخره الى هيهنا و الجوابُ أنّ اسباب الاختلافات و الاختصاصات، هي الامور السّابقة المُعدّة للامور اللاحقة له.

«لا يكفي ايضاً وجود الحامل، حتّى تتعيّن صورة جرمانية»، اى حتّى تتشخّص، فإنّه

المُعدّة معدودةٌ في جانب العلّة الفاعليّة و الفاعلُ يقتضى تشخّص الصّورة او المقدار في القابل لمعدّات، و عن الثاني بأنّه وان لم يذكر المشخّصات في التّفسير الثّاني الاّ أنّها مُرادَةٌ فيه و أنّما لم يذكر تعويلاً على ما سبق و الحائق المتعلّم الذّكي به.

فحاصلُ كلامه، أنّ الهيولى، غير كافيةٍ في تشخّص الصّورة، بل لا بدّ في معها من مشخّصات معدّات و لكن الشيخ وصف العلل، بأنّها يتحدّد بها، ما يجبُ من المقدار و الشّكل و لا شكّ أنّ المشخّصات، لا يحدّد المقدار و الشّكل، فإنّ الشّكل، لا يتحدّد بنفسه، و ايضاً لمّا كان حاصل كلام الشيخ، أنّ الصّورة، يحتاجُ في تناهيها و تشكّلها و مقدارها، الى الهيولى و هي لا تكفي في هذه العوارض، بل تحتاجُ الى امورٍ آخر، فكيف يُقال من الامور الآخر هذه العوارض، و كان الامام اقتصر على المُعدّات، لاجل هذه الدّقيقة و ربّما يختلج في خاطرٍ أنّ المُعيّنات تصحيف المُعيّنات من الاعانة، فإنّ المُعدّات معيّناتٌ للفاعل على الافاضة، م.

ذكر انَّ الصُّورة، تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية، والتَّشابه المذكور هو تشابه المقدار، والشَّكل لا تشابه الجُزء والكُلَّ، فانَّ الجُزء والكُلَّ، لا يجب ان يتَّحدا مع وجود المادَّة القابلة للانقسام.

قوله: «بل يحتاج فيما يختلف احواله»، اى: اجزاء العناصر المُختلفة الاقدار و الاشكال، «اى معيَّات»، اى الى مشخَّصات، وذلك لانَّها لا تحتاج الى علل للماهية و الحقيقة، بل تحتاج الى عللٍ تفيِّدُ تغايرها و انفصالها عن العناصر الكلِّية.

قوله: «واحوالٌ متَّفِقةٌ من خارج»، وكان ينبغى ان يقول: و احوالٌ مُختلفةٌ من خارج، لانَّ سبب المُختلفات، ينبغى ان يكون مُختلفاً، لا متَّفِقا، لكنَّه اراد بها، الاحوال الاتِّفاقية و هى الَّتى يكون وجودها غير دائم و لا اكثرى، فانَّ الاشخاص، من حيث لا تتماثل، تحتاج الى عللٍ يندُر وجودها، لتصير بانضيافها الى سائر العلل عللاً لا تتماثل.

و يُريدُ بالمعيَّات و الاحوال المُتَّفِقة من خارج، العلل الفاعلية و هى القُوى السَّماوية، و الاحوال الارضية التى هى الصُّور السَّابقة، و التَّغيَّرات الطَّبيعية، و القواسر الخارجيّة، فانَّ جميع ذلك عللٌ فاعليَّةٌ لتشخَّص الصُّور، و اما الحامل، فهو علَّةٌ قابليَّةٌ.

قوله: «و هذا سرٌّ تطلَّع منه على اسرارٍ أُخرى».

اقول: قال الفاضل الشارح: كون كل سابق علَّةٌ مُعدَّةٌ لللاحق، سرٌّ عظيم^(١)، تطلع على

١. قوله: «كون كلُّ سابق علَّةٌ مُعدَّةٌ لللاحق سرٌّ عظيم»، هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل، حيث جعلها سنداً للمنع اَلَّا اَنَّهُ لَمَّا جعلها السَّر، وجبَ عليه ان يشتهها هيئها، فقد اخلَّ بالواجب، و اما الَّذى ذكره الشارح من انَّ المادَّة علَّةٌ قابليَّةٌ فلا بُدَّ معها من العلَّة الفاعلة، فهو لا يتمُّ لما تبَيَّن من انَّ مُرادَه من العلَّة الفاعلة، العلَّة المُعدَّة، فنقول: كُلُّ حادثٍ لا بُدَّ له من علَّةٍ تامَّةٍ لا يجوزُ ان يكون بجميع اجزائها قديمة، سواء كان ذلك الحادث صورةً او عرضاً مقداراً او شكلاً، او غيرهما و اَلَّا لزم قدم الحادث، لاستحالة تخلُّف المعلول عن العلَّة التَّامة بالضرورة، فلا بُدَّ ان يكون شىء من اجزائها حادثاً و ذلك الحادثُ ايضاً يحتاج الى علَّةٍ تامَّةٍ غير قديمةٍ بجميع اجزائها.

و هذه الحوادث، اما ان تكون متتابعةً او متساوقةً، لا سبيل الى الثَّانى، لما ستعرفه، فتعيَّن ان

يكون قبل كُلِّ حادثٍ، حادث لا الى بداية، ومن الظَّاهر انَّ تلك الحوادث، كُلُّما يخرج شيئاً فشيئاً من العدم الى الوجود، يقربُ المعلول الى تأثير العلة، اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد، و لا معنى للاعداد الا هذا القدر، ثمَّ انَّ هذا القرب و البُعد، لا يكون في العدم، فلا بُدَّ ان يكون في شىءٍ موجودٍ له تعلُّق بالمعلول و هو المادَّة، والقرب و البُعد بحسب اختلاف استعداداتها، فاذن ثُبِت عن كُلِّ حادثٍ سابقٍ، معدُّ للاحق في قابل.

- فان قلت: السَّابِقُ المُعدُّ، اما ان يتوقَّف عليه اللاحق، او لا، فان لم يتوقَّف عليه لم يكن مُعدّاً له و الا فعدت انتفاء السَّابِق لا يُوجد اللاحق قطعاً، فلا يوجدُ المعلول.

- فنقول: للمُعدِّ عدمان؛ عدمٌ سابقٌ ازلّى و عدمٌ لاحقٌ ابدى و المعلول يتوقَّف على عدميه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السَّابِق و انعدم، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السَّريّة، فمنها ان ليس للحوادث بدايةً زمنيّةً، فانه لما كان كُلُّ حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر، فلا زمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كُلُّ سابقٍ يعدُّ اللاحق، يكون كُلُّ لاحقٍ مسبوقاً سابقاً، لانه لما كان كُلُّ حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر، فلا زمان الا و يوجد فيه حادث، خ، ل) و هيئنا شىء و هو انَّ الَّذي يقتضى هذا السَّرّ، ليس هو اعداد كُلِّ سابقٍ بل مسبوقيّة كُلِّ حادثٍ بآخر، فالصَّواب ان جعلت المسبوقيّة السَّرّ العظيم، ليرتَّب عليه هذا السَّرّ وغيره، و منها انه لا بُدَّ من حركةٍ سرمديةٍ لا بداية لها، فهو لازمٌ من القاعدة، لانَّ الحوادث الغيرُ المتناهية اذا كانت مُتسابقةً، لم يوجد الا في ازمة متسابقةٍ غير مُتناهية و الزَّمان مقدار الحركة، فيكون في الوجود زمانٌ مستمرٌّ و حركةٌ مستمرةٌ لا الى بداية، و اما انها لا نهاية لها، فغير لازم من القاعده و انما يلزم منها لو لزم ان يكون كُلُّ حادثٍ حادثاً لا الى نهاية، كما لزم ان قبل كُلِّ حادثٍ، حادثاً لا الى بداية، لكنّه مُبرهنٌ عليه، فان ارتفاع الحادث، لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجودٍ و عدمٍ و لا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود، فان ارتفاع ذلك الوجود ايضاً لا يكون الا بارتفاع وجودٍ آخر و هكذا، و ترتب العدميات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المُحال و تعيّن ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدمٍ و ليس عدماً لاحقاً لامتناع العود فهو عدمٌ ابدى ان يكون عدماً سابقاً ازلّى و ارتفاع العدم الازلى لا يكون الا بوجود حادثٍ آخر، فاذن لا بُدَّ ان يكون بعد كُلِّ حادثٍ آخر، لا الى نهاية، فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليّة الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثاني، هذا بيان ما ذكره الامام و اما ما قاله الشَّارح فظاهر.

اسرارٍ هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بدايةً زمانية، وأنه لا بُدَّ من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية، لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة، وهذا السرّ بعينه، هو الجواب عن السؤال المذكور.

اقول: ومن تلك الاسرار، التنبيه بوجود مبدئٍ قديم، يُفيض وجود هذه الحوادث، عند حصول الاستعدادات ووجود جسمٍ يتحرّك الحركة المتصلة على الدوام، وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امورُ العالم، على ما هو عليه في نفس الامر.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و اعلم ان الهيولي، مفتقرةٌ في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة»^(١)، فاما ان تكون

و نحن نقول: ومن الاسرار ان الحركة السُرمدية واسطةٌ بين عالم الثابتات و المتغيّرات، لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث، لا يكون بحسب استعداداتٍ متسابقةٍ و الاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمانٍ مستمرٍّ بحركةٍ مستمرة لا الى بداية، ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السُرمدية حتّى لو لم يوجد، لما حدث حادثٌ بل يكون جميع الاشياء ازلماً ابدياً لان المبدأ الاول، لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضاً دائماً، فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السُرمدية، ابتداء عالم الحدوث، فان لها جهتين؛ دوامها و تجددُها، فهي من حيث استمرارها و دوامها، مستندة الى علّة دائمة الوجود، و من حيث تجددُها يصيرُ سبباً للحوادث، لانه لما تجددت، تبدلت اوضاع الجسم المتحرّك بها و بحسب تبدل الاوضاع، يختلف استعدادات القوابل، فيحدث الحوادث، فهي واسطةٌ بين العالمين و لو لا وجودها، لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث و لما ترتبت سلسلة الحدوث الى المبادئ الدائمة، م.

١. قوله: «و اعلم ان الهيولي، مفتقرةٌ في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة»، لا يخفى على من تأمل هذه الفصول، ان المقصود ههنا، كون الصورة جزءاً من علّة الهيولي و الشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما، و الشيخ ايضاً اشار في «الشفاء» اليه، و لو ثبت ان الهيولي مُفتقرةٌ في وجودها الى الصورة و انها ليست علّةً مستقلة، حصل المقصود بمجرد هاتين المُتقدّمين، فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلاً، و ايضاً فقول الشيخ: «او يكون لا الهيولي، يتجرّد عن الصورة»، مستدركٌ لانه لو حذف من البين، ليتم الكلام بدون، فانه لما تفرّر عليّة الصورة، كفى قسمة عليها

الى الاقسام الاربعة.

و الصواب ان يُقال: الكلام في هذه الفصول، لا يختص بالصورة الجسميّة، بل شاملة للصورة النوعيّة، لكن البيان بطريقتين: احدهما خاص بالصورة الجسميّة و الآخر عام لهما، اما الطريق الخاص، فهو انّا اذا نظرنا الى ذات الهيولى، امتنع العقل عن وجودها بالفعل، غير مجسّمة و اذا نظرنا الى ذات الجسميّة، فربما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها، فأنّه لا معنى لها الاّ أنّه امتداد سار في سائر الجهات و الامتداد السارى في سائر الجهات، لا يلزم ان يكون قائماً بغيره، نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى، ظهر أنّها متعلقة بالهيولى، فقد ثبت من ذلك أنّ الهيولى، محتاجة الى الصورة فى الوجود، بل فى العوارض المشخّصة، و سيثبت الشيخ أنّ الصورة، ليست علّة مستقلة للهيولى و يشير بقوله: «و هيّنا سرّ آخر»، الى تمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسميّة، اذا الثابت ليس الاّ احتياج الهيولى الى الصورة الجسميّة، و اما الى الصورة النوعيّة، فليس يثبت.

غاية ما فى الباب، انّ الهيولى، ملازمة لها، لكنّ الشيخ فى «الشفاء» كرّر الاشارة هذا الفصل الى الفصل، بين ما يتقوم به الشئ و بين ما يلزمه، فقد بان أنّ قوله: «الهيولى مفتقرة»، مقدّمة فى الطريق الخاص و لاجل أنّه سيشير الى اثباته، اقتصر هيّنا عليها، ثمّ اورد الطريق العام، و «الفاء» فى قوله: فاما، ليس لسبب، بل لمجرد التعقيب و هو مبنئ على التلازم.

فقال الامام: تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام: الاول منها على ثلاثة اقسام، فانّ الصورة يكون اما علّة مطلقة للهيولى، او جزء علّة، او لا علّة و لا جزء علّة، بل آلة و واسطة، فالاقسام ستّة. و اقول: اما ان يريد بالعلّة المطلقة، العلّة التامة او العلّة الفاعليّة، فان اراد العلّة التامة، فالصورة اذا كانت محتاجة اليها، ينحصر فى أنّها علّة تامة، او جزء علّة، لأنّ ما يحتاج اليه الشئ، اما جميع ما يحتاج اليه الشئ، او بعضه، فلا ثالث لها، و ان كان المراد العلّة الفاعليّة، فلا حصر، لأنّ ما لا يكون علّة فاعليّة مطلقة و لا جزئاً منها، لا يلزم ان يكون آلة و واسطه و لا يندفع هذا الاّ بعناية و هى ان يُقال: المراد العلّة التامة و بجزء العلّة ما لا يكون آلة و واسطة، فكأنّه قال: الصورة اما علّة تامة او لا، فان لم تكن علّة تامة، فاما ان تكون آلة و واسطة او لا تكون، فان لم تكن، فهى جزء العلّة، فعلى هذا، لو قدّم قسم الآلة و الواسطة على جزء العلّة، كان اولى، على أنّه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصورة و هو غير مذكور فى المتن و لا يُراد بقوله: فيما بعد، بل لا بدّ لامثال هذه، ان يكون على احد القسمين الاخيرين، فلو كان ذلك القسم مراداً، كان الباقي اقساماً ثلاثة.

و اما قوله: انما لم يذكره، لأنّ مورد التّقسيم و هو أنّ الهيولى مفتقرة في موادّها، وجودها الى مقارنة الصّورة لا يحتمل هذا القسم، ففاسدٌ لأنّ القضية المذكورة، ليست مورد التّقسيم، على ما ظهر، و العجبُ أنّه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمالٌ و فسّر اشارة تعقيب الصّورة و ابطال هذا القسم و اذ لا احتمال له، فاي حاجة الى ابطاله؟

و اما الشارح فقد قدّم على التّقسيم مقدّمة و هي أنّ التّلازم بين الشّيئين، انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر، او كانا معلولى علةٍ واحدةٍ موجبةٍ، بحيث يقتضى تلك العلة تعلّقاً لكلّ واحد بالآخر، كما سيأتى فى مُتصايفين و العلة الموجبة الّتى يجب لها وجود المعلول، فلو لا ايجاب العلة على احد الوجهين، امكن انفراد احدهما ان الآخر فلا تلازم بينهما و انما قال يُمكن فرض احدهما، لجواز تعلّق احدهما بالآخر، على تقدير انتفاء شمول التّعلّق.

و قوله: «و لا معلولاً»، زيادةٌ لا فائدة فيه، لأنّه اذا لم يكن احدهما علةً للآخر، يكون بينهما تلازم، لأنّه لما كانت علةً، امتنع انفكاكها عن المعلول و لما كانت موجبةً، يمتنع انفكاك المعلول عنها، فاللزوم يتحقّق عن الطّرفين و اذن لم يكن احدهما علةً موجبةً، بل كانا معلولين، فاستنادهما الى العلة مطلقاً لا يكفى فى التّلازم بينهما و الّا لكانت الموجودات باسرها مُتلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود.

و استنادهما الى العلة الموجبة ايضاً غير كافٍ فى التّلازم بينهما و الّا لكانت المعلولات القديمة مُتلازمة، لأنّ واجب الوجود علةً موجبةً لها، لأنّ لا نغنى بالعلة الموجبة الّا ما يمتنع تخلف المعلول عنهما و المعلولات القديمة، يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود، فلا بُدّ مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة، تعلّق كلّ واحدٍ منها بالآخر و تعلّق كلّ واحدٍ منهما، يجب ان يكون دائماً، فإنّه لو لم يتحقّق فى بعض الاوقات، صحّ انفراد احدهما عن الآخر فى ذلك الوقت، فلا يكون بينهما تلازم، فقد اعتبر فى المُتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور: الاول ان يكونا معلولى علة واحدة، الثّانى ان يكون تلك العلة موجبة، الثّالث ان يكون لكلّ واحدٍ منها تعلّق بالآخر، الرّابع بل يكون ذلك التّعلّق يقتضيه تلك العلة الموجبة، الخامس دوام تلك التعلّق.

و عندى انّ دوام تعلّق كلّ واحدٍ منهما بالآخر، كافٍ فى التّلازم بينهما، لامتناع انفكاك كلٍّ منها عن الآخر، فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية و التّلازم غير دالّ عليها.
- فان قلت: إذا لم يكن احد المتلازمين، علةً موجبةً للآخر، لم يكن علةً أصلاً، فأنه لو كان

احدهما علّة للآخر، كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم و اذا لم يكن احدهما علّة للآخر مطلقاً، لم يكن احدهما واجب الوجود و يكونان ممكن الوجود و جميع المُمكنات ينتهى الى واجب الوجود و يكونان معلولى علّة ثالثة بالضرورة.

- فنقول: المُتلازمين، يكونان حينئذ معلولى علّة ثالثة فى نفس الامر، لكنّ الكلام فى انّ التلازم يقضى ذلك، و كون كليهما معلولى علّة ثالثة فى نفس الامر، لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم، و لئن سلّمنا انّ التلازم يقتضيه، لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلّة موجبة و هى التى اقتضت دوام تعلق كُلٍ منهما بالآخر و لم لا يجوز ان يكون تعلق كُلٍ منهما بالآخر، بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدّور كما سيأتى؟ و سؤال آخر، لما اعتبرت العلّة الموجبة، فمعلولاها، يكونان مُتلازمين، كيف اتّفقا، لانه كلّما تحقّق كُلٌّ واحدٍ من المعلولين، تحقّقت العلّة تحقّق المعلولى الآخر و كلّما تحقّق كُلٌّ واحدٍ منهما، تحقّق المعلول الآخر، و بعبارة أخرى: كُلٌّ واحدٍ معلولين ملزومٌ لعلّة، و هى ملزومةٌ للمعلول الآخر، فكلُّ واحدٍ منهما، ملزومٌ للآخر و يُمكن ان يُجاب عنه بأنّ العلّة اذا صدر عنها شيان، لا يكون صدورهما من جهةٍ واحدة، بل من جهتين و كُلٌّ واحدٍ من المعلولين، لا يستلزم العلّة الّا من جهة مصدريته و العلّة لا تستلزم المعلول الآخر، الّا من جهة أخرى، فلا يتكرّر الوسط.

ثمّ قال: لما ثبت التلازم بين الصّورة و الهوى، فاما ان يكون احدهما علّة للآخر، او لا يكون، فان كان احدهما علّة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصّورة و الهوى، لكنّ الشيخ، حذف قسم الهوى، لانّ التلازم، يقتضى العلّة الموجبة و الهوى تستحيل ان يكون علّة موجبة للصّورة، اما اولاً فلانّ الهوى قابلةٌ و القابلُ - من حيث أنّه قابل - لا يجبُ به وجود المقبول و المعلول، و اما ثانياً فلانّ القابل، لا يكون فاعلاً اصلاً و كان الاولى مستفادٌ من اعتبار الايجاب و الثّانى من العلية، و انما قال فى الاول: من حيث أنّه قابل، و الثّانى: بوجهٍ من الوجوه، لانّ القابل، لا يجبُ وجود المقبول بمجردّه و اما مع الغير، فيجوز ان يجب به، بل الصّورة لم يجب فى الواقع، الّا بمجموع الامرين الفاعل و القابل و اما من جهة الفعل، فالقابل لا يكون فاعلاً لا بالاستقلال و لا مع الغير، فبقى ان يكون العلّة هى الصّورة و يجيئُ فيه الاقسام الثلاثة التى ذكرها الامام و ان لم يكن احدهما علّة للآخرى، فاما ان يكونا هى الصّورة و يجيئُ فيه الاقسام الثلاثة التى ذكرها الامام و ان لم يكن احدهما علّة للآخرى، فاما ان يكونا معلولى علّة واحدةٍ رابطةٍ او لا يكون كذلك، فان لم يكونا معلولى علّة، يقتضى الارتباط بينهما، فلا يكون بينهما تلازم و اليه اشار

بقوله: «او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصّورة ولا الصّورة يتجرد عن الهىولى»، وهذا هو الذى ظنه الجمهور أنّه يجوزُ تحقّق التّلازم بين شيئين، لا يكون احدهما علّة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث، كما فى المتضايدين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم، بقوله: «بل يكون بسبب خارج عنهما»، فانه انما اعتبر السبب الخارج، ليفيد الارتباط بينهما، فتعين ان يكونا معلولى علة رابطة، فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر.

وللبحث فى هذا الكلام مقامات؛ احدهما، فى قوله: لا يجوزُ ان يكون الهىولى، علةً موجبةً لامتناع ان يكون الفاعل قابلاً، فانّ العلة الموجبة، هى التى يمتنع تخلف المعلول عنها، فاما ان يعتبر فيها الایجاد، كما اعتبر فيه الایجاب، او لم يعتبر، فان اعتبر فيها الایجاد، فاذا لم يكن احد الشّيتين علةً موجبةً للآخر ولا مستندين الى علةٍ موجبةٍ للآخر غير فاعليةٍ وحينئذٍ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضاً لم ينقسم عليه الصّورة الى الاقسام المذكورة، ضرورة ان الآلة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثانى فى القسمين، لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر، وان لم يعتبر فيها الایجاد، لم يلزم ان يكون الهىولى فاعلة على تقدير كونها علةً موجبةً.

وثانيها فى القسمة على الصّورة الى الاقسام الثلاثة، فانه لما جعل الآلة مُباينةً للواسطة، كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها انّ الصّورة على تقدير عليتها، اما ان لم يحتج الهىولى الى شىء غيرها وهى العلة المطلقة، او يحتاج، فاما ان يكون علةً قريبةً وهى واسطة او لا يكون، وان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها، فهى الآلة او لا، فهى الشريكة وقد عبّر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى، فانّ العلة المطلقة، هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية والعلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك.

واما قوله: مطلقاً، اى من غير شركة، فهو وان كان تكراراً لاطلاق العلة الاّ أنّه حسنٌ لانه فى مقابلة الشريكة وكذا قوله: مطلقاً فى الآلة والواسطة، يعنى: بدون شركة فى تلك المرتبة، واما ذكر هذه الاقسام، لانّ الصّورة، اذا كان علةً للهىولى، احتمل من طريق البحث ان يقال: انه علة تامة لامتناع تخلف الهىولى عنها وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال: انها علة قريبة للهىولى، اى علة فاعلية لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهىولى، لكن عليتها للهىولى، ليست بحسب هذه الجهات، بل من جهة اخرى وهى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة، فوجب ان تبين الصّورة، لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية

الصورة في العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقاً، او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر، تقيم الهيولى بها مطلقاً، او تكون شريكاً لمقيم آخر، باجماعهما جميعاً تقوم الهيولى، او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى، وليس احدهما اولي، بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه، بل يكون سبب ما، آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما، مع الآخر او بالآخر.»

يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، فذكر اولاً الاقسام المحتملة، ليتبين ما هو

مطلقة ولا آلة بين الفاعل الهيولى، بل شئ يقيم به الهيولى وهو الشريك والا كان الاختصار على انه اذا لم يكن علة تامة، فهي جزء علة كافياً.

و ثالثها، في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة للآخرى، حصرة الشيخ فيما يكون بسبب رابطة، فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين، اذا لم يكن احدهما علة للآخرى، لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر الزابط في قسمين واحالهما جميعاً، فخرج من ذلك ان المتلازمين، لا يجوز ان لا يكون احدهما علة، فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولى علة رابطة وجوابه ان يقال: المتلازمان، لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر، فلا يخلوا، اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود، فان كان تعلقهما بحسب الماهية، فهما المتضايقان وان كان بحسب الوجود، فوجب ان يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولى سبب، يقيم كلًا منهما بالآخر، او مع الآخر وهما محالان.

ولما كان من الظاهر البين، ان تعلق الهيولى والصورة، ليس بحسب التضايف، لان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر، تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر، فلهذا اقتصر عليه الشيخ، هذا هو المطابق لما في «الشفاء» وسرد عليك.

- فان قلت: الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلاثة: الصورة الجسمية والنوعية و الهيولى، فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له و بينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر، فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية، ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية، فيبينهما تلازم، وليس احدهما علة موجبة للآخرى.

- فنقول: انما لم يكن احدهما علة موجبة للآخرى، لو اعتبر في العلة الموجبة، كونها علة فاعلية وليس كذلك، فلما كانت علة للآخرى ولا ملازمة لها، كانت علة موجبة بالضرورة، م.

الحق منها؟

قال الفاضل الشارح: تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما، فاما ان تكون الهيولى، محتاجة الى الصورة من غير عكس، او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس، او تكون كل واحدة منهما، محتاجة الى الأخرى، او لا تكون ولا واحدة منهما، محتاجة الى الأخرى، فهذه اربعة اقسام و الاول منها على ثلاثة اقسام، فان الصورة تكون للهيولى، اما علة مطلقة او جزئاً منها، او لا علة ولا جزء علة، بل تكون آلة واسطة للعلة، فخرج من هذا، ان الاقسام ستة، و الحق من جملتها عند الشيخ واحد و هو ان الصورة جزء العلة للهيولى.

اقول: التلازم عند التحقيق، لا يقتضيه الا العلة الموجبة و يكون اما بينها و بين معلولها، او بين معلولين لها، لا كيف اتفق، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر، على ما سيأتى بيانه و كل شيئين، ليس احدهما علة موجبة للآخر و لا معلولاً و لا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث، كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر، و يمكن فرض وجود احدهما منفرداً عن الآخر، لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك و يظنون ان التلازم بين شيئين، ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون فى ذلك بالمضافين.

و ذلك ظن باطل، فالشيخ لم يتعرض لذلك اولاً، بل قسم وجه التلازم الى قسمين، احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر، و الثانى ان لا يكون كذلك، و الاول كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح، لكن العلة القابلة، لما لم تكن علة موجبة، فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول، و لما استحال ان يكون القابل فاعلاً، استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينهما و بين الصورة بوجه من الوجوه، فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى علية الهيولى، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة و عليتها و قسم هذا القسم، الى الاقسام الثلاثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى و هو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر، فنبه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل، و نبه على ان الحق فى هذا القسم، هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شىء غير المتلازمين ثالث لهما، و لهذا المعنى، و سم الفصل بالوهم و التنبيه.

فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب، ثم قَسَمَ القسم الرابع ايضاً بحسب الاحتمال العقلى، الى قسمين، بانّ ذلك الثالث يقيمُ كُلَّ واحد منهما، اما مع الآخر او بالآخر، فهذه هي الاقسام المُمكنة بحسب ما ذكر الشيخ.

قال الفاضل الشارح: فى قوله، «انّ الهيولى، مفتقرةٌ فى ان تقوم بالفعل، الى مُقارنة الصّورة»، فوائد؛ منها أنّه انما قال فى ان تقوم ليعرف أنّها مفتقرةٌ اليها فى الوجود الخارجى، لا الذهنى ومنها أنّه قال الى مقارنة الصّورة، ليعرف أنّها علّةٌ من جنس ما لا تباين ذاتها، ذات المعلول لا كالبارى تعالى و العالم.

ثم قال و على قوله: «الى مقارنة الصورة»، شكٌ لفظى و هو انّ المقارنة، حالة اضافيّة تعرضُ للشئ بالنسبة الى غيره و الاحوالُ الاضافية، متأخرةٌ عن الدّوات، فاذن المُقارنتان، اعنى مقارنة الهيولى للصّورة و مُقارنة الصّورة للهيولى، متأخرتان عنهما فلا يصحّ ان يُقال الهيولى مُفتقرةٌ الى مُقارنة الصّورة، بل العبارة الصّحيحة ان يُقال: الهيولى مفتقرةٌ فى وجودها بالفعل الى ذات الصّورة، افتقاراً، متى وجدت، و جب ان تكون مقارنة للصّورة، فالافتقار يكون الى ذات الصّورة و وجوب المُقارنة حكم بعد الوجود الهيولى.

اقول: يحتمل يكون مراد الشيخ ذلك ^(١) ألا أنّه وقع فى عبارته توسّعٌ ما، و يحتمل ان يُقال: انّ الشيخ لم يذهب الى انّ ذات الهيولى، مفتقرةٌ الى المُقارنة المُتأخّرة عنها، بل ذهب الى أنّها فى قيامها بالفعل، اى فى تشخّصها مفتقرةٌ اليها، و الشئ يجوز ان يحتاج فى اتّصافه بصفةٍ ما، الى ما يتأخّر عن ذاتِهِ كالعلة المُحتاجة فى اتّصافها بالعلية وجود معلولها المُتأخّر عنها، و لا يلزم من ذلك ألا تأخّر صفتها عمّا يتأخّر عنها، ثم قال: وهذه القضية، يعنى انّ الهيولى مُفتقرةٌ فى قيامها الى مقارنة الصّورة، مفتقرةٌ الى حجة ^(٢)، لانّ

١. قوله: «يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك»، اى المُراد من مقارنة الصّورة المُقارنة، فانّ الهيولى تفتقر الى الصّورة المُقارنة، لا الى مقارنة الصّورة و قد قال الامام، و الظاهر انّ مراد الشيخ ذلك لا غير، و اما احتمال انّ المُراد من قيامها بالفعل، تشخّصها، فهو فاسدٌ و ألا لكان اخراجاً لهذه المُقدّمة عن مقام البحث، فانّ المطلوب انّ الصّورة شريكةٌ لفاعل الهيولى و لا دخل لهذه المُقدّمة فيه قطعاً، م.

٢. قوله: «و هذه القضية مُفتقرةٌ الى الحجة»، تقريرُ السّؤال انّ الثّابت فيما سبق، هو التّلازم بين

الَّذِي مَرَّ، هُوَ أَنَّ الصُّورَةَ، لَا تَخْلُو عَنِ الْهَيُولَى وَالْهَيُولَى لَا تَخْلُو عَنِ الصُّورَةِ، فَهَذَا الْقَدْرُ، لَا يَكْفِي فِي بَيَانِ أَنَّ الْهَيُولَى، مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الصُّورَةِ، لِاحْتِمَالِ أَنْ لَا يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا تَأْثِيرٌ فِي الْآخَرِ، بَلْ يَكُونَانِ مُتَضَايِفَيْنِ، ثُمَّ أَنْ كَانَ وَلَا بُدَّ مِنَ الْإِفْتِقَارِ، فَقَدْ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْإِفْتِقَارُ مِنْ جَانِبِ الصُّورَةِ، قَالَ: وَسَيَأْتِي إِبْطَالُ الْإِحْتِمَالَيْنِ.

وَأَقُولُ: أَمَّا تِلَازِمُ الْمُتَضَايِفَيْنِ، فَسُبَّيْنُ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِهِ لَا يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا تَأْثِيرٌ فِي الْآخَرِ - كَمَا ظَنَّهُ - وَ أَمَّا الْإِحْتِمَالُ الْآخَرُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْإِفْتِقَارُ مِنْ جَانِبِ الصُّورَةِ مُطْلَقًا، فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا يُفِيدُ التَّلَازِمَ، إِذَا الْقَابِلُ لَا يَقْتَضِي الْإِجَابَ فِي عِلَّتِهِ.

قَالَ: وَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْآلَةِ وَالْوَاسِطَةِ^(١)، أَنَّ كُلَّ آلَةٍ وَاسِطَةٌ وَلَا يَنْعَكْسُ، لِأَنَّ الْآلَةَ لَا تَكُونُ مُوجِدَةً إِلَّا أَنْ الْإِجَادَ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَوَسُّطِهَا وَ الْمَتَوَسِّطُ قَدْ يَكُونُ مُوجِدًا كَالْعِلَّةِ الْقَرِيبَةِ، **وَأَقُولُ:** الْآلَةُ - كَمَا ذَكَرْنَا - هِيَ مَا يُؤَثِّرُ الْفَاعِلُ فِي مَنْفَعَلِهِ الْقَرِيبِ مِنْهُ بِتَوَسُّطِهَا، وَ الْوَاسِطَةُ هِيَ مَعْلُولٌ يَصِيرُ عِلَّةً لغيره، مِنْ حَيْثُ يُقَاسُ إِلَى طَرَفِيهِ، فَاحِذُ الطَّرَفَيْنِ مَعْلُولٌ وَ الْآخَرُ بَعِيدَةٌ وَ الْوَاسِطَةُ عِلَّةٌ قَرِيبَةٌ.

الْهَيُولَى وَ الصُّورَةُ، وَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ افْتِقَارُ الْهَيُولَى، إِلَى الصُّورَةِ فَانَّ الْمُتِلَازِمَيْنِ، لَا يَجِبُ أَنْ يَفْتَقِرَ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرِ، كَمَا فِي الْمُتَضَايِفَيْنِ وَ لَوْ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا افْتِقَارُ، فَلَمْ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِفْتِقَارُ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ؟ فَنَقُولُ: قَوْلُهُ بَلْ يَكُونَانِ مُتَضَايِفَيْنِ، لَيْسَ كَمَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ، فَانَّ الَّذِي ذَكَرَهُ كَالْمُتَضَايِفَيْنِ وَ لَعَلَّهُ هُوَ الْمُرَادُ، وَ جَوَابُهُ بِأَنَّهُ سُبَّيْنُ أَنْ لَا حَدَّ الْمُتَضَايِفَيْنِ تَأْثِيرًا فِي الْآخَرِ، فَقِيلَ عِلَّةٌ أَنَّهُ كَلَامٌ عَلَى السَّنَدِ الْمَنْعِ وَ هُوَ غَيْرُ مَسْمُوعٍ وَ تَوَجُّهُهُ أَنْ اعْتِرَاضَ الْإِمَامِ بِالْحَقِيقَةِ مُنَاقِضَةً وَ نَقَضُ بِالْمُتَضَايِفَيْنِ، لَكِنَّ الْمُنَاقِضَةَ مُدْفَعَةٌ بِمَا سَبَقَ مِنْهُ، مِنْ أَنَّ الْمُتِلَازِمَيْنِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ افْتِقَارًا، فَلَمْ يَبْقَ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ إِلَّا النَّقْضُ، فَاجَابَ عَنْهُ هَهُنَا وَ فِيهِ نَظَرٌ سَجِيءٌ وَ الْحَقُّ فِي الْجَوَابِ أَنَّ تِلْكَ الْقَضِيَّةَ، لَيْسَتْ مَبْنِيَّةً عَلَى التَّلَازِمِ، بَلْ عَلَى الْهَيُولَى يَمْتَنِعُ أَوْ تَوْجِدُ الضَّرُورَةِ وَ قَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ فِي «الشِّفَاءِ» حَيْثُ قَالَ: مِنْعَانِ أَنْ يَكُونَ الْهَيُولَى، أَقْدَمَ ذَاتًا مِنَ الصُّورَةِ مِنْعًا، لَيْسَ بِنَائِهِ عَلَى أَنَّ ذَاتَهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْجِدَ إِلَّا مُلْزَمًا لِمُقَارَنَةِ الصُّورَةِ لَهَا، بَلْ عَلَى أَنَّ ذَاتَهُ، يَسْتَحِيلُ وَجُودُهَا أَنْ يَكُونَ بِالْفِعْلِ إِلَّا بِالصُّورَةِ، وَ بَيْنَ الْآمِرَيْنِ فَرْقٌ، م.

١. قَوْلُهُ: «وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْآلَةِ وَالْوَاسِطَةِ»، جَعَلَ الْإِمَامُ الْوَاسِطَةَ، أَعْمَ مِنَ الْآلَةِ وَ الشَّارِحُ جَعَلَهَا مُبَايِنَةً لَهَا وَ قَوْلُ الشَّيْخِ: آلَةٌ أَوْ وَاسِطَةٌ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، فَانَّ إِيرَادَ كَلِمَةِ الْعِنَادِ بَيْنَ الْأَعْمِ وَ الْإِخْصِ، مُسْتَهْجَنٌ، فَكَمَا أَنَّ الْآلَةَ مُبَايِنَةٌ لِلْعِلَّةِ الْمُطْلَقَةِ، كَذَلِكَ الْوَاسِطَةُ يَكُونُ مُبَايِنَةً لِلْآلَةِ، م.

قال: وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصّورة^(١) ولا الصّورة، تتجرد عن

١. قوله: «او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصّورة»، الامامُ لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التّلازم، فاما ان يكون الهيولى مُحتاجة الى الصّورة او بالعكس، او يكون كُلُّ منها محتاجاً الى الآخر، او مستغنياً عنه، جعل قوله: «فاما ان يكون الصّورة هي العلة المطلقّة الاولى»، اشارة الى اقسام القسم الاول، وزعم انّ القسم الثّاني محذوف - لما ذكرناه - وحمل قوله: «بالآخر»، على القسم الثّالث وهو الاحتياج من الجانبين، وقوله: «مع الآخر»، على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين، واعترض الشارح بأنّه لو كان المراد ذلك، كان تعرّضه للسبب الخارجى، لا فائدة فيه، وكان الواجب ان يقول: بل يقوم كُلُّ واحدٍ منهما مع الآخر، او به فيحذف فقوله: «بل بسبب آخر يقيم كلاً منهما»، لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارّد على الشيخ، لأنّ ما استدلّ به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر معه، دالٌّ على استحالة قيام احدهما بالآخر معه، وايضاً يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التّلازم وبين احد اقسامه، لأنّ الاستغناء من الجانبين، يُنافى التّلازم، وهذا وارّد على الشّارح فى مقامين: احدهما، انّ قوله: «نقيم كلاً منهما بالآخر»، لا شكّ انّ معناه احتياج كُلِّ منهما الى الآخر لمكان «باء» السّببية، فلا معنى لاقامة كُلِّ منهما مع الآخر، اّلا استغناء كُلِّ منهما عن الآخر، لأنّه فى مقابلة «باء» السّببية، و اّلا فلا بدّ من تصويره، والثّانى انّ المراد بالسّبب، ان كان مطلق السّبب على ما هو الظّاهر، لم يكن قوله: «بل بسبب خارج عنهما»، تنبيهاً على الفساد توهم الجمهور، وان كان المراد السّبب الرّابط على ما حمله عليه، فاقامة كُلِّ منهما مع الآخر، مُنافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما. والحقّ انّ القسمة يطلق بالاشتراك على ضمّ قيد قيد، مع الطّبيعة الكلّية وعلى معنى الانفصال، والاقسام لا يجوز ان ينافى مورد القسمة فى الاولى، لا فى الثانية، والقسمة المُستعملة فى البرهان، ليست بالمعنى الاول، بل المعنى الثّانى ولا اختلال فيه، بل اكثر البراهين يشتمل على ذلك.

واما قوله بل الاظهر ما ذكرته، فلانّ صريح كلام الشيخ انّ احد القسمين، ان يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كُلِّ واحدٍ منهما عن الآخر، و ثانيهما ان يوجد السّبب، مع احتياج كُلِّ منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقاً، اعمّ ممّا يدلّ عليه كلام الشيخ وهو تفسير بالاعمّ والاخصّ، بخلاف تفسير الشارح، هكذا وجّهوه، وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين، وتقرير الشك الاول للامام، أنّه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخرى، ان يكونا معلولى علة ثالثة واما يلزم لو لم يجز وجود واجبين، اما

الهيولى، الى آخره، اشارة الى القسمين الاخيرين، مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما، وهى ان يقال: لما ثبت التلازم، فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر و اليه اشار بقوله: «و ليس احدهما اولى بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه»، بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين، على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء.

واقول: لو كان مراده ذلك، لكان عن ذكر السبب الخارج مُستغنياً، وايضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين، لا يبقى للتلازم معنى، بل الاظهر ما ذكرته و يكون قوله: «او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة»، الى قوله: «بعكسه»، اشارة الى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور و قوله: «بل يكون سبب ما» الى آخره، تنبيه على ما هو الحق فى ذلك و قسمة لذلك القسم الى قسميه.

قال: ثم هي هنا سكان لفظيان؛ الاول، أنه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر، ليس باولى من

لو جاز ان لا يكونا معلولين، او يكونا معلولين، لكن يكون كل منهما معلولاً لعلّة واجبة، و قد اشار الى جواب هذا الشك بقوله: وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع واجبين، فانه اذا امتنع ذلك، وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود، ولما فرض ان ليس احدهما علّة للآخرى، كان الآخر ايضاً ممكناً، فاذا ارتقيا فى العلل، فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود، فيكونا معلولى علة ثالثة، و قد اشار الشيخ فى «الشفاء» الى هذه الدلالة، و سبق منا ايماء اليها فيما سبق، فاجاب الشارح بانّ هذا الشكّ، هو الذى ظنه الجمهور انّ المتلازمين، يمكن ان لا يكون احدهما علّة للآخر و لا معلولى علة ثالثة و قد مرّت الاشارة الى فساد من انّ ذلك يُنافى التلازم، و فيه ما مرّ.

وامّا الشكّ الثانى، فتقريره انّ قوله: مع الآخر، ان اراد استغناء كل منهما عن الآخر، فهو يُنافى مورد القسمة، و ان اراد غيره، فهذا القسم يكون محذوفاً، و اجاب الشارح بانّ المراد غيره و لا يلزم حذف قسم، و انما يلزم حذفه، لو كان المورد يحتمله، لكنّه غير محتمل لانّ الاستغناء عن الجانبين، يُنافى تلازمهما، و هذا الجواب ليس بصواب، اذ لا يعقل من قوله: «مع الآخر»، الا الاستغناء و ليت شعري، اذ يحمله عليه بماذا يفسره او يقول انه مهمل، و الصواب فى الجواب انّ افتقار الهيولى الى الصورة، ليس مورد القسمة، كما بيّناه و لئن سلّمناه، لكن لا محذور فى مُنافاة مورد القسمة فى البرهان، م.

العكس، جعل اللازم ان يكون سبب خارج، يقيمُ كُلّ واحدٍ منهما مع الآخر او بالآخر و ذلك غير لازمٍ لاحتمال قيام كُلّ واحدٍ منهما مع الآخر او بالآخر، عن الآخر، فهو لا يصحُّ، لأنَّ مورد القسمة كون الهيولى مُفتقرة و هذا المورد، لا يحتمل ذلك القسم، وان لم يرد به ذلك، لم يكن ذلك القسم مذكوراً، فعلى التقدير الاول، بعض الاقسام مناف المورد القسمة، و على التقدير الثانى، بعضُ الاقسام محذوفٌ. **اقول:** الشكُّ الاول، هو ما ظنَّه الجمهور و قد مرّت الاشارة الى فسادِه و سيأتى بيانه بقولٍ ايسر، و الشكُّ الثانى، غير واردٍ، لأنَّ الاستغناء عن الجانبين يُنافى تلازمهما.

* اشارة *

«اما الصّور الّتى تُفارق الهيولى^(١) الى بدل، فليس يمكن ان يقال أنّها عللٌ مطلقةٌ

١. قوله: «اشارة و اما الصّور الّتى تُفارق الهيولى»، لو كانت الصّورة علّةً مطلقةً للهيولى، وجب انعدام الهيولى، عند انعدام الصّورة، لكنّ الهيولى، مُستمرّة الوجود و لا ينعدمُ بانعدامها، فان قيل: هذا البيان، يدلُّ على أنّ الصّورة، لا يكون شريكاً للعلّة، لانعدام العلّة المطلقة بانعدام جزئها، فالجواب أنّ شريك العلّة، هى الصّورة المطلقة، لا الصّورة الشّخصيّة و هى مستمرّة الوجود. - فان قيل: الصّورة الّتى هى شريكه العلّة، اما ان يكون موجودةً أوّلاً، لا سبيل الى الثانى، فتعيّن الاول، و كُلّ موجودٍ مشخّص، فيكون شريكه العلّة مشخصة.

- فنقول: أنّها وان كانت مُشخصة، لكن لا مدخل للتشخيص فى العليّة، بل شريك العلّة، ليس الّا طبيعة الصّورة، من حيث هى هى.

- فان قيل: الموجودُ فى الخارج، ليس الّا الهويّة الشّخصيّة، و ليس فى الخارج ماهيةً مطلقةً عرض لها التّشخّص، حتّى يكون فى الخارج امران: الماهية المطلقة و التّشخص، فيمكن ان يقال لعليّة المطلقة و عدم عليّة الشّخصيّة، بل ليس لنا الّا امرٌ واحدٌ و هو الهويّة الشّخصيّة، فهى ان كانت علّة، فلا يكون مطلقة.

- فالجواب أنّ المراد بعليّة الصّورة المطلقة، أنّه لا بُدّ للهيولى فى كُلّ حين من الاحيان، من صورة شخصيّة يلحقها، فشريكة العلّة، هى احدى الصّور الشّخصيّة، لا على التّعيين، فان الهيولى لا يحتاج الى احديها، من حيث أنّها معيّنة و لهذا لا يلزمُ من انعدام الصّورة، انعدام الهيولى، فإنّ جزء العلّة، ليس هذه الصّورة، بل اما هذه و اما تلك و ليس فى الخارج الّا هذه و تلك لا امرٌ

للوجود الواحد المُستمر لهيولياتها، ولا آلات و متوسطات مُطلقة، بل لأبد في امثال هذه، من ان يكون على احد القسمين الباقيين.»

صورُ العناصر، تفارق الهيولى، الى بدل، اما الجسميّة، فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرء، زالت الجسميّة التي كانت في حالة الاتّصال و حدثت جسميّتان أُخريان.

و اما التّوعية، فلجواز الكون و الفساد عليها، على ما سيأتى و اما صورُ الفلكيّات، فلا تفارقها اصلاً، اما الجسميّة، فلامتناع الخرق و الالتئام عليها، و اما التّوعية، فلامتناع الكون و الفساد عليها. المرادُ من هذا الفصل، انّ صور العناصر، لا يُمكن ان تكون عللاً مُطلقةً و لا آلات و متوسطات مُطلقة للهيولى و ذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل و الآلات المُتوسّطات المُطلقة، لكنّ الهيولى، لا تعدّم عند انعدام الصّورة المذكورة، لأنّها مستمرةُ الوجود، و لما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المُتقدّم باطلين بما ذكره، قال: «بل لأبد في امثال هذه، من ان يكون على احد القسمين الباقيين»، من الاربعة المذكورة فى الفصل المُتقدّم.

قوله: «و ههنا سرٌّ آخر^(١)».

واحدُ دائم الوجود و هذا فى العلة المُطلقة.

و اما انّ الصّورة، ليست آله مُطلقة، ففيه ايضاً اشكالٌ و هو أنّه لا معنى للآلة المُطلقة إلّا ما يتوسّط بين الفاعل و منفعله القريب بانفراده، كما انّ العلة المُطلقة، هي ما يتوقّف عليه وجودُ المعلول بانفراده و لم لا يجوز ان يكون الصّورة بانفرادها، متوسطاً بين الفاعل و الهيولى، حتّى يستحفظ الفاعل الهيولى، بصورٍ متعدّدة هي آلات مُطلقة، و وجه التّفصّل عن هذا الاشكال، انّ اطلاق الآلة يقتضى التّوسط بين الفاعل و المُنفع، من حيث أنّها مُشخّصة، كما فى اطلاق العلة و إلّا فالتّحقيق أنّها يستدعى آله، بمعنى التّوسط بين الفاعل و الهيولى فى الجملة، م.

١. قوله: «و ههنا سرٌّ آخر»، البرهان المذكور دلّ على انّ الكائنات مبدء غير الهيولى و الصّورة يفيضُ عنه وجود الهيولى بتوسط الصّورة، و ذلك لأنّه لما ثبت انّ الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصّورة، ثبت احتياجها الى الصّورة فاحتياجها اما الى الصّورة المعيّنة، او الى الصّورة من حيث هي صورة، و قد تبين أنّه يمتنع احتياجها الى الصّورة المعيّنة، لجواز انعدامها و بقاء الهيولى فتعيّن احتياجها الى الصّورة من حيث هي صورة، لكنّ الصّورة من حيث أنّها صورة، يمتنع ان

السَّرُّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصّورة، بل شىء آخر دائم الوجود، مفارقٌ يفيضُ وجود مفارقٍ يفيضُ وجود الهيولى عنه، لا بانفراده، بل باعانةٍ من الصّورة، وذلك لانّ الهيولى، لما امتنع وجودها منفكاً عن الصّورة، ثبت احتياجها الى الصّورة، ثمّ انّ الصّورة، قد تنعدمُ وتبقى المادّة فعلم أنّها تحتاجُ الى الصّورة من حيث هي صورةٌ ما، لا من حيث هي صورة معينة، اى من حيث طبيعتها التّوعيّة الموجودة، لا من حيث خصوصيات الاشخاص.

و لما لم تكن الصّورة، من حيث هي صورةٌ ما واحدةً بالعدد، فلم يكن ان تكون من حيث هي كذلك علّةً للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها، فانّ المعلول الواحد بالعدد، يحتاجُ الى علّةٍ واحدةٍ بالعدد، فعلم انّ هناك شيئاً آخرّاً مبيناً للهيولى والصّورة واحداً بالعدد، دائم الوجود، تنضاف الصّورة من حيث هي صورة ما اليه، فتجمع منهما للهيولى علّة واحدة بالعدد، تامّة مستمرة الوجود معها، و ربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهيولى بالصّور المتعاقبة بشخص يمسك سقايذ عامات متعاقبة يزيلُ واحدة منها و يقيمُ أخرى بدلها، فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدء المفارق، سرٌّ فى هذا الموضع.

* اشارة *

يكون علّةً مستقلةً للهيولى، واحدةً بالشّخص و علّة الواحد بالشخص، يمتنعُ ان لا يكون واحدة بالشّخص، فلا بدّ ان يكون وراء الصّورة المطلقة، موجودٌ مفارقٌ يفيضُ عنه وجود الهيولى، باعانة من الصّورة.

و اعلم انّ هذا، هو نتيجة الفصل و قد صرّح به فى الاخيرة من اشارته، فكيف صار هيئنا سرّ، و ايضاً لا يلزمُ من امتناع انفكاك الهيولى عن الصّورة، افتقارها الى الصّورة، فانّ العلّة، يمتنعُ انفكاكها عن المعلول، مع امتناع افتقارها اليه، و ايضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدّمات، فلا حاجة الى باقى المقدّمات و ابطال الاقسام الآخر و لا محيص عن هذه الاشكالات، الا بان يُقال: السَّرُّ هيئنا اتمام الدّلالة فى الصّورة الجسميّة بمجرد و هذه المقدّمة، اعنى انّ الصّورة ليست علّةً مطلقةً و لا آلةً مطلقةً من غير حاجةٍ الى المقدّمات الآخر و قد مرّ تفصيلُهُ فى أوّل الفصل، م.

«يجبُ ان يعلم فى الجملة، انَّ الصُّورة الجرميَّة وما يصحبها، ليس شىء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً و لو كانت سبباً لقومها مطلقاً، لسبقتها بالوجود.»
يريدُ ان يبيِّن انَّ الصُّورة الجسميَّة وما يصحبها من الصُّور النَّوعيَّة، سواءً كانت عنصريَّة او فلكيَّة، ممكناً زوالها او متنعاً، فانَّها لا تكون عللاً مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى.

قال الفاضل الشارح: انَّ الحجة المذكورة، هيهُنا مبنيَّة على مقدّمات؛ الاولى، انَّ المتأخّر عن المتأخّر عن الشىء، يجبُ ان يكون متأخراً عن ذلك الشىء، سواءً كان التّأخّر بالذّات او بالزّمان، وهذه مقدّمة بيّنة.
الثّانية، الشىء الذى يكون مع المتأخّر عن الثّالث^(١)، يجبُ ايضاً ان يكون متأخراً

١. قوله: «الثّانية انَّ الشىء الذى يكون مع المتأخّر عن الثّالث»، اعلم انَّ هيهُنا ثلاث عبارات؛ احديهما، مع مقدّم مقدّم، والثّانية المتقدّم على المعلول متقدّم، والثّالثة ما مع المتأخّر متأخّر، والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية فى التّأخّر، واما العبارة الاولى فهى المعية فى التّقدّم، فقوله: «انَّ الشىء الذى يكون مع المتأخّر»، اى ما مع المتأخّر متأخّر وهذا المقدّمة استعمالها الشيخ فى موضعين:

الموضع الاول، مسألة تقدّم محدد الجهات، على الاجسام المُستقيمة الحركة، قال: لانّ الجسم المُستقيمة الحركة، لم يوجد الاّ و من شأنه ان يُفارق موضع الطّبيعى ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الاّ و يكون ذا جهة يتحرّكُ فيها بالمُفارقة والمُعَاودة فاستحال ان يوجد الجسم المُستقيمة الحركة ولم يوجد الجهة بعد، فاذا استحال تأخّر الجهات عن الجسم المُستقيمة الحركة، فهى اما ان يكون مُتقدّمةً عليها او يكون معها، و ايّاً ما كان، فمحدّد الجهات، متقدّم على الاجسام المُستقيمة الحركة، اما على تقدير تقدّم الجهات، فلانّ المتقدّم على المتقدّم، متقدّم و اما على تقدير معيّنها، فلانّ المتقدّم على المعلول، متقدّم.

الموضع الثّانى، امتناع عليّة الحاوى المحوى، قال: لو كان الحاوى، علّةً للمحوى، كان متقدّماً بالذّات على المحوى، و المحوى مع عدم الخلاء و المتقدّم على الشىء، متقدّم على المعلول فيكون عدم الخلاء، متأخراً عن الحاوى و المتأخّر عن الشىء، موقوف على ذلك الشىء و كلّ موقوف على الشىء، ممكن لذاته، فيكون عدم الخلاء ممكناً لذاته، هذا خلف.

سنبيّن لك فى ذلك الموضع، انّ هذا الثّقل، غير مطابقٍ لمتن الكتاب، ثمّ سئل نفسه عن الحاوى

مع العقل الذى هو علة المحوى و ما مع المتقدم متقدم، فيلزم ان يكون الحاوى متقدماً على المحوى فيعود المحذور، و اجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية و الحاوى، ليس علة المحوى، فلا يلزم تقدمه حينئذٍ، فخرج من ذلك ان ما مع المتقدم، لا يجب ان يكون متقدماً و ما مع المتأخر، يجب ان يكون متأخراً و الفرق مشكل.

قال الشارح: المعية يطلق على التلازم، اما فى الوجود، او فى التصور، و على الاتفاق، اما التلازم فى الوجود، فكما بين الجسمية و التناهي و التشكل و بين الجسم المستقيم الحركة و الجهة، و اما التلازم فى التصور، فكما بين وجود الملاء و عدم الخلاء، على تقدير ان يكون عدم الخلاء امرأ مغايراً لوجود الملاء، و انما قال: هكذا، لان الخلاء عدم الملاء، فعدم الخلاء، عدم عدم الملاء و عدم العدم، عين الوجود، و ان فرضناه مغايراً له، فلا اقل من ان يكون لازماً له، و اما الاتفاق، فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق احدهما بالآخر، فحيث قال: «ما مع المتأخر، متأخر» اراد المعية التلازمية، فان التلازمين، اذا كان احدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه، كان الآخر لا محالة كذلك و حيث قال: «ما مع المتقدم ليس بمقدم» اراد المعية الاتفاقية، فان المتصاحبين اتفاقاً، اذا كان احدهما اى الجسمية متقدماً على ثالث، او متأخراً عنه، لا يجب ان يكون الآخر كذلك.

و فى هذا المقام بحث و هو ان المعية بازاء التقدم و التأخر، فان كل شىء، اذا نسب الى شىء، فاما ان يكون متقدماً عليه او متأخراً او لا يكون متقدماً عليه و لا متأخراً عنه و يكون معه، و لما كان التقدم و التأخر على انحاء خمسة - كما سيجىء - كانت المعية ايضاً كذلك، على تلك الانحاء، فالمعية ليس معناها الا سلب التأخر و التقدم، لكن لا مطلقاً، بل فى المعنى الذى تسبب اليه التقدم و التأخر حتى ان المعية الزمانية، ان يكونا موجودين فى الزمان و لا يكون احدهما متقدماً على الآخر، و موجودين من غير احتياج بينهما، و المعية فى العلية، ان لا يكون احدهما علة للآخر، لكنهما مشتركان فى العلية، و قد استشكل الشيخ تحقيق امرها و لعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان، احدهما علة للآخر، فمتقدم و متأخر و الا فان لم يعتبر العلية بينهما، فلا معية فى العلية و ان اعتبرت العلية، فالشىء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر، فان كان هناك معية، فلا يكون الا فى التقدم فى العلية مطلقاً، و حله ان التقدم و التأخر، اعتبارهما الى الثالث و ليس بمعتبر فى المعية و الا حال احدهما مع الآخر، و وجه اشكاله ان المعين فى العلية، ان كانا علتين، لم يمكن يكونا بالقياس الى امر واحد، و ان كانا معلولين، فان فرضنا انهما

عن الثالث و الشيخُ استعمل هذه المُقدِّمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب، في بيان انَّ محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الاجسام المُستقيمة الحركة، قال: لانَّ محدّد الجهات، متقدّم على الجهات و هي اما مع الاجسام المُستقيمة الحركة او

معلولا علّة واحدة، لم يجر ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد، ففي التّحقيق يكون استنادهما الى علّتين، فاذا كان احدهما علّة لشيء و الآخر معلولاً لشيء آخر، يكونان ايضاً معيّن في العلّة، فلا موجودين الا واحد، هما علّة للآخر، و كانا معاً في العلّة و لا بُد في ذلك، بل كلّ موجودين اما ان يكون احدهما علّة للآخر، او يكونا معلولين علّة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود، و اما المعية في الشّرف، فبان يكونا مُتساويين في الشّرف، حتّى اذا ازداد احدهما في الشّرف، صار متقدّمًا.

اذا تُقرّر هذا، فنقول: ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف، في تفسير المعية، فالمقدّماتان في التّقدّم و التّأخّر و المعية الزّمانية يقينيتان، و ان كانت بحسب العلّة، فما مع المقدّم على ثالث، يمتنع ان يكون متقدّمًا عليّتين، لاستحالة اجتماع علّتين على معلول واحد، و ما مع المتأخّر عن ثالث و ان جاز ان يكون معلوله متأخّرًا عنه، الاّ أنّه لا يجب اذ ليس كلّ ما لا يكون علّة و لا معلولاً للمعلول يكون معلولاً لعلّته، و كذا ان كانت بحسب الطّبع، فليس كلّ ما لا يكون بينه و بين المُتقدّم و المتأخّر، احتياج يحتاج اليه المُتأخّر، بحسب اليه و المتقدّم.

و على هذا القياس في التّركيب، كما اذا كانت المعية زمانية و التّقدّم او التّأخّر، بحسب الطّبع او العلّة، او بالعكس فالمُتقدّماتان و ان كانتا مستعملتين البراهين، كأنهما بديهيتان، فعلى من يدعيهما، تصوير المعية أنّها باي معنى، و تصوير التّقدّم و التّأخّر، ثم الدّلالة عليهما.

و ان أجرينا على تفسير الشارح بالتلازم و التّصاحب، فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العُرف و مع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه، و سمعناه من ائمة الكتاب، ورد عليه شيان؛ احدهما، النّقض بانّ المعلول ملزوم للعلّة البعيدة و متأخّر عن العلّة القريبة و يمتنع تأخّر العلّة البعيدة عنها، بل كلّ علّة، ملازمة لمعلولها و يستحيل تأخّرها عن نفسها، و الآخر الاستدراك، فإنهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدّمًا على التّناهي و التّشكّل، فهي اما متأخّرة عنهما، او معهما و الجسم المُستقيم الحركة، لا يتقدّم على الجهة، فهو اما مع الجهة، او متأخّر عنها و اذا كان المراد بالمعية التّلازم و هُما متلازمان، فما الحاجة الى هذا البيان و اذا كان المراد معنى المعية - معهما - عاد الاستفسار و النّقض في المعية و التّأخّر و التّقدّم، م.

متقدِّمةٌ عليها و المتقدِّم على المتقدم، متقدم، واستعملها ايضاً فى التَّمَط السَّادس من هذا الكتاب، حيث بيَّن أنَّ الحاوى، لو كان متقدِّماً على المحوى الَّذى هو مع عدم الخلاء، لكان متقدِّماً على عدم الخلاء، ثمَّ زعمَ هناك ان الفلك الحاوى الَّذى هو مع العقل المُتقدِّم على الفلك المحوى، غيرُ مُتقدِّم على الفلك المحوى، فخرج منه أنَّ ما مع القبل بالذَّات، لا يجبُ ان يكون قبل و ما مع البعد، يجب ان يكون بعد و الفرقُ مشكُلٌ.

اقول: المعيةُ تُطلقُ على المُتلازمين اللذين يتعلَّقُ احدهما بالآخر، اَمَّا من حيث التَّصوُّر، او من حيث الوجود، كالجسميةِ المُتناهية و التَّشكُّل فى الوجود و كالجسم المُستقيم الحركة و الجهة الَّتى يتحرَّكُ فيها ذلك الجسم ايضاً فى الوجود و وجود الملاء و نفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء امرأً مغايراً له فى التَّصوُّر، و قد تطلق على مُتصاحبين بالاتِّفاق، كعمولين اتَّفَق أنَّهما صدرا عن علَّةٍ واحدةٍ بحسب امرين او اعتبارين فيهما و لا يكون لاحدهما بالآخر، تعلَّقَ غير ذلك كالفلك و العقل المذكورين، و لا شكَّ أنَّ وقوع اسم الدِّمع فى الموضوعين، ليس بمعنى واحد، فلعلَّ الفرق هو تلك المُباينة المعنوية.

ثم قال: الثالثة، اَنَّا قد بيَّنا أنَّ الجسمية لا تنفكُ عن التَّناهى و التَّشكُّل^(١)، و ظاهر أنَّهما لا يوجدان الا مع الجسمية، و بيَّنا أنَّ الجسمية لا يُمكن علَّةٌ لهما، فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية و ما لا يكون متأخراً عن الشَّيء، فهو لَمَّا مع الشَّيء او يكون متقدِّماً عليه، فثبت عن التَّناهى و التَّشكُّل، اَمَّا ان يكونا قبل الجسمية او معها.

و لقائلٍ ان يقول: الشَّكْلُ هيئَةُ احاطةِ الحدود بالجسم، فهى متأخرةٌ عن الحدود

١. قوله: «الثالثة اَنَّا قد بيَّنا أنَّ الجسمية لا تنفكُ عن التَّناهى و التَّشكُّل»، لَمَّا كان المطلوب فى هذه المُقدِّمة انَّ التَّناهى و التَّشكُّل اَمَّا مع الجسمية او قبلها كفى فى ذلك ان يُقال: الجسمية ليست علَّةٌ لهما، فهما غير متأخرين عنها فيكونان اَمَّا معها او قبلها، فبيان التَّلازم فيبينهما مستدرَكٌ فى الدَّلالة، و ايضاً المُدَّعى انَّ الصُّورة ليست علَّةٌ مُطلقة سواء كانت جسمية او نوعية و الدَّلالة المذكورة لا يتم فى الصُّورة النَّوعية، لَأنَّ الثَّابت ليست اَلَّا أنَّ الجسمية، لا يمكن ان يكون علَّةٌ للتَّناهى و التَّشكُّل، و اَمَّا انَّ الصُّورة النَّوعية ليست علَّةٌ لهما، فلم يثبت فيما قبل و لا فيما بعد، م.

المتأخرة عن المقدار، لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسميّة التي هي جزء له، فالشكل متأخر عن الجسميّة بهذه المراتب، فكيف يمكن ان يقال: انه متقدّم عليها؟ قال: والغلط في البيان الاول، هو في قولنا: لما لم تكن الجسميّة علةً لهما، فهما اذن غير متأخرين عنها، فانّ ما لا يكون علة للشيء، لا يكون متقدّماً عليه بالعليّة والتقدّم بالعليّة، اخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاصّ، نفي العام، فلعلّ الجسميّة وان لم تكن متقدّمة عليهما بالعليّة، لكنّها متقدّمة عليهما بالطّبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، او كتقدّم جزء الماهيّة المركّبة على خواصّ تلك الماهيّة واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء، علة لشيء من تلك العوارض، فهذا ما عندي في هذه المقدّمة.

اقول: هذا البيان، يفيد تأخر الشّكل عن ماهيّة الصّورة^(١) ونحن قد ذكرنا انّ الصّورة

١. قوله: «اقول هذا البيان يفيد تأخر التّشكّل عن ماهيّة الصّورة»، اثار بهذا الكلام، الى دفع المعارضة والمنع، اما دفع المعارضة فهو انّ حاصل ما ذكرتم تأخر الشّكل عن ماهيّة الصّورة والذي تدعيه عدم تأخر الشّكل والتّناهي عن الصّورة المُشخّصة من حيث انها مُشخّصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة، واما دفع المنع، فهو انا بيّنا انّ الصّورة لا تنفك في الوجود عن التّناهي والتّشكّل وان لم يتعلّق بهما من حيث الماهيّة فهي تحتاج في تشخّصها اليهما المحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخراً فهما غير متأخرين من الصّورة المشخّصة.

- فان قلت: هما متأخران عن الصّورة، لانهما عرضان قائمان بها ومن المُستحيل احتياج الشيء احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه.

- اجاب بانّ تأخرهما عن ماهيّة الصّورة، لا يبعد احتياج شيء في تعيّنه الى ما يتأخر عنه ماهيّة الجسم يحتاج في تشخّصه الى «الايين» و«الوضع» وان كانا عرضين له متأخرين عنه.

ومن الفضلاء من سمعته يقول: لنا تعقّل العوارض الشّخصية، فانّ تلك العوارض، ان كانت عقليّة لم يشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية، فهي عارضة في الخارج، ومن البيّن عند العقل ان تشخّص العرض الخارجي، بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخّصه فكيف يحتاج في تشخّصه الى العرض، وايضاً التّناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به، والتّشكّل نسبة بين الجسم والشّكل فهما ليسا بموجودين في الخارج، فكيف يكونان مشخّصين، وكذا الايين حصول الجسم في المكان، والوضع نسبة مخصصة فهما ايضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا

من حيث الماهية، لا تتعلق بالتناهي والتشكل، بل أنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط، ومعناه عن الصورة المُتَشَخَّصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته، كالجسم المحتاج إلى الإين والواضع المتأخرين عنه، فاذن التناهي والتشكل، غير متأخرين عن الصورة المُتَشَخَّصة من حيث هي مُتَشَخَّصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع.

قال: الرابعة، إن التناهي والتشكل، من توابع المادة وتقريره ما مرّ. ثم قال: وإذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: الهيولى، متقدمة على التناهي والتشكل وهما أمّا مُتَقَدِّمان على الجسميّة أو موجودان معها، فالهيولى متقدمة أمّا على المُتَقَدِّم على الصورة، أو على ما مع الصورة، وعلى التّقديرين، فالهيولى يلزم أن تكون مُتَقَدِّمة على الصورة، فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها، لزم تقدّمها على الهيولى المُتَقَدِّمة عليها وهذا محالٌ.

ولقائل أن يقول: عندكم أن الصورة شريكة علّة الهيولى، فهي على مذهبكم متقدمة، والحاصل أن الذي قد ابطلت به كون الصورة علّة مطلقة، قائم بعينه في كونها شريكة العلة. **اقول:** قد مرّ أن الصورة، أمّا هي شريكة العلة، من حيث كونها صورةً ما، لا من حيث

أنّها موجودة، فإن كانت مُطلقةً استحال أن يكون مشخّصة، وإن كانت مشخّصة فكذا، والآ انعدم الشّخص بزوالها، بل الحقّ أن المشخّص هو المبدء الفاعلي، فإنّ التّشخيص، ليس آلا هذه الهوية وهذه الهوية، ربّما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربّما يكون هذه الهوية بالغير وذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية ولا نعى بالمشخّص آلا هذا.

- وانا اقول: هذا، أمّا يكون لو ارادوا بالمشخّصات علل الهذية، لكنك ستعرف أن مرادهم بها الاعراض الخارجيّة اللازمة للشّخص وحينئذٍ يندفع الشّبهات، بقي في هذا البحث نظران: احدهما، أن الصورة الشّخصيّة، لما كانت محتاجة إلى التناهي والتشكل كانت متأخرةً عنهما لا محالة فدعوى تحقيق معيّتهما أو تقدّمهما على الصورة دعوى أحد الامرين: احدهما، لازم الانتفاء وأنّه قبيح في نظر المُناظرة ومستدرِك في صناعة البرهان عليه، الثاني أن التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسميّة، فهذا البيان ايضاً يختصّ بها كما بيّنه الامام ومن هنا ترى اكثر المتأخرين خصّصوا هذا، بالصّور الجسميّة.

كونها صورةً متشخصةً، فهي من حيث كونها صورة ما، متقدمة على الهیولی، أما لو جعلناها علةً مطلقة للهیولی، لوجب ان تكون صورة متشخصة، لانّ الصورة من حيث هي صورة ما، لا يجوز ان تكون علةً مطلقة للهیولی المتعينة - كما مرّ - ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهیولی، فانّھا هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها و سیأتی لهذا المعنى، زیادة شرح و لرجع الى تفسير المتن:

قوله: «و لو كانت سبباً لقومها مطلقاً، لسبقتها بالوجود»، معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهیولی و قوامها، لكانت سابقةً بوجودها على الهیولی.»
اقول: وفيه اشارة الى ما ذكرناه^(١) و هو انّ السابقة بالوجود، هي المشخصة.

١. قوله: «و فيه اشارة الى ما ذكرناه»، حمل الوجود على انّ معناه التشخص، لانه استعمله في مقابلة الماهية فمعنى الكلام انّ الصورة لو كانت علةً مطلقة للهیولی، لكانت سابقةً عليها بشخصها و بعلى ماهياتها و علل تشخصها، والمراد بعلى التشخص، الشخصات التي هي الاعراض الممكنة.

- فان قلت: سبق العلة، انما يجب بذاتها و وجودها و اما باعراضها، فغير لازم لانّها متأخرة عن ذاتها، فلا يلزم ان يكون متقدمة على ما يتأخر عن ذاتها.

- فنقول: لما كانت تلك الاعراض قائمة بها، لتشخصها لزم من سبقها بالضرورة، و انما لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقاً بل فصلها الى علل الماهية و علل الشخص، لانّ كلامه في هذا المباحث يقتضى تقدّم علل الماهية على الماهية و تأخر علل الشخص عنها، اما تقدم علل الماهية، فلانه سببت انّ ماهية الصورة شريكة لعلة الهیولی، فبالضرورة يكون عللها سابقة، و اما تأخر علل الشخص، فلما تبين انّ التناهي و التشكل من توابع الهیولی، فنبتّه ههنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين.

و اما قوله: «حتّى يكون بعد ذلك انّ وجود الصورة وجود الهیولی»، فمعناه ظاهر، و على الرواية الثانية معناه حتّى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهیولی، اى الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة و تقدّمها و الا فاصل وجودها سابق على ذلك، و انت خبير بانّ هذا الكلام، مع هذا التمحّل مستدرک لا دخل له في الاستدلال، م.

قوله: «و لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصّورة و لكونها موجودة محصّلة الوجود، سابقة ايضاً على الهيولى بالوجود.»
 معناه انّ الصّورة، لو كانت علّة مطلقّة، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى و لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصّورة، و الاشياء التى هى علل لوجودها، تكون جميعاً سابقة بالوجود ايضاً على الهيولى، لانّ السّابق على السّابق، سابق.

قوله: «حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصّورة وجود الهيولى.»
 و فى بعض النّسخ: حتى يكون بعد ذلك الصّورة، وجود غير وجود الهيولى، ثمّ يكون عن وجود الصّورة وجود الهيولى، و معناه على اولى الرّوايتين ظاهراً، و على الرّواية الثّانية، انّ عليّة الصّورة، تقتضى تقدّم علل ماهيتها و وجودها جميعاً، حتّى يحصل للصّورة وجودٌ مغايرٌ لوجود الهيولى، فانّ العلّة المتقدّمة على معلولها، مغايرةٌ له. فانظر! كيف فرّق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصّورة و علل تشخّصها، فانّ كلامه يقتضى تقدّم احد الصّنفين الهيولى و تأخر الصّنف الآخر عنها.

قوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلّة»^(١) و ان كان ايضاً ليس

١. قوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلّة»، اقول: لمّا قال: لو كانت الصّورة علّة مطلقّة للهيولى، لكانت سابقة عليها بوجودها و عللها و أنّا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصّورة»، فقول: «حتّى يكون بعد ذلك»، فيه اشارة الى بيان التّلازمة فكان سائلاً يقول هذا يقتضى ان يكون الصّورة علة للهيولى اصلاً لا مُطلقّة و لا غيرها لانّها لو كانت علّة لها فى الجملة لسبقها بالوجود و العلل و أنّا لا ممتنع ان يكون عن الصّورة وجود الهيولى، اجاب بما يتوقّف تقريره على مقدّمتين:

الاولى، انّ المعلول اما معلول للوجود او معلول للماهية، و نعى بكونه معلول الوجود، انّ العلّة من حيث كونها موجودة فى الخارج تقتضى وجوده، و لا نعى بكون معلول الماهية انّ الماهية مع قطع النّظر عن الوجودين، تقتضى ذلك المعلول، فأنّه محال، بل نعى به انّ الماهية اذا وجدت - باى وجود كانت - اقتضت وجود المعلول، و لا شكّ انّ الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت فى العقل حصل شىء لا يكون ذلك الشّء الاّ صفةً من صفاتها و حالاً من احوالها فمقتضيات

من احواله المعلولة للماهية، فإن اللوازم المعلولة قسماً، وكل قسمٍ منهما، داخلٌ في الوجود.»

قال الفاضل الشارح: اعلم أنه يجب علينا أن نُفسّر هذا الموضوع أولاً، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً، فإنه قد يُتوهم أنه اذا سقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله، فإنه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغواً، أما التفسير فهو أن المراد من قوله: «على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، هو أن الهيولى، لو كانت معلولة للصورة، لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة، فإن المعلول، قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع الباري - تعالى - و قد يكون مُلاقياً لها، مثل مسئلتنا هذه، فإن الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مُباينة عنها، بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضاً علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل.

وقوله: «و ان كان أيضاً ليس من احواله المعلولة للماهية فان اللوازم المعلولة

الماهية، لا يكون إلا اعراضاً، واما مقتضيات الوجود، فقد يكون جوهرأً وقد يكون اعراضاً. الثانية، ان المعلول قسماً؛ مباين للعلة ومقارن لها، والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً لوجود الشيء و إلا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده، هذا خلف، بل معلولاً للماهية و حينئذٍ ان كانت علة له، مطلقةً كان المعلول من احوالها و عوارضها كالفردية للثلاثة، فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية وهي حالاً من احوالها و ان لم يكن علة مطلقة، جاز ان لا يكون المعلول من احوالها، كما في مسئلتنا.

وبعد تمهيد المتقدمين، تقرير الجواب أننا لا نُسلم أن الصورة لو كانت علة مطلقة، سبقت بالوجود والعلل، وإنما يكون كذلك، لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك، فان المعلولات تنقسم الى مباين ومقارن المقارن، لا يجوز أن يكون معلولاً للوجود، والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لماهيتها و ان لم تكن معلولة لماهيتها مطلقاً، لأنها ليست من احوالها المعلولة، بل جزء علتها، هذا ما سنح للخاطر في توجيه هذا المقام و لنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين، م.

قسمان».

فالمُرَاد منه أنَّ الهَيُولَى و ان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصَّوْرة أَلَّا أَنَّهُ لَا يَجِبُ ان تكون مَبَايِنَةٌ عن ذات الصَّوْرة، لِأَنَّ المعلولات المُقَارَنَةَ لعللها، قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة، و قد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه.

القول: أنَّ الشَّيْخ لَا يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الهَيُولَى معلولة لوجود الصَّوْرة^(١) الَّتِي تَزُولُ مَعَ بَقَاءِ الهَيُولَى، و ليس مرادُهُ ايضاً بقوله: «فَإِنَّ اللّوْازِمَ المعلولة قسمان»، أَنَّ المعلولات المُقَارَنَةَ، قد تكون معلولات للماهية و قد تكون معلولات للوجود، بل مرادُهُ أَنَّ المعلولات، بحسب القسمة العقلية، قسمان؛ مقارنةً للعلل و مَبَايِنَةٌ لَهَا، كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا و كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْقَسْمَيْنِ، حَاصِلٌ مَوْجُودٌ و ذَلِكَ لِأَنَّهُ قَالَ فِي «الشَّفَاءِ» فِي الْفَصْلِ الرَّابِعِ مِنْ ثَانِيَةِ الْإِلَهِيَّاتِ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَوْضِعِ، بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ: «يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ أَسْبَابِ وَجُودِ الشَّيْءِ، أَمَّا يَكُونُ عَنْهُ وَجُودُ شَيْءٍ يَكُونُ مُقَارَنًا لِدَاثِهِ و بَعْضُ أَسْبَابِ وَجُودِ الشَّيْءِ أَمَّا يَكُونُ عَنْهُ وَجُودُ شَيْءٍ مَبَايِنٌ لِدَاثِهِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ يَنْقَبِضُ عَنْ تَجْوِيزِ هَذَا، ثُمَّ الْبَحْثُ يَوْجِبُ وَجُودَ الْقَسْمَيْنِ جَمِيعاً»، هَذَا مَا ذَكَرَهُ فِي «الشَّفَاءِ» و يَظْهَرُ مِنْهُ أَنَّهُ أَرَادَ بِقَوْلِهِ هَهُنَا: «فَإِنَّ اللّوْازِمَ المعلولة قسمان»، ذَلِكَ التَّجْوِيزَ الْعَقْلِيَّ، و أَرَادَ بِقَوْلِهِ: «و كُلُّ قِسْمٍ مِنْهُمَا، دَاخِلٌ فِي الْوُجُودِ»، أَنَّ الْبَحْثَ يَقْتَضِي وَجُودَ الْقَسْمَيْنِ جَمِيعاً فِي الْخَارِجِ.

قَالَ: وَ أَمَّا بَيَانُ أَنَّ الشَّيْخَ لَمَّا ذَكَرَ هَذَا الْفَصْلَ فِي اثْنَاءِ هَذِهِ الْحُجَّةِ، فَالَّذِي عِنْدِي أَنَّ الْحُجَّةَ الَّتِي يَرِيدُ الشَّيْخُ أَنْ يَذْكُرَهَا هَهُنَا، لَا تَعْلُقُ لَهَا بِهَذَا الْكَلَامِ أَصْلاً، بَلْ لَوْ ضَمَّ مَا قَبْلَ

١. قوله: «أَنَّ الشَّيْخَ لَا يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الهَيُولَى معلولة لوجود الصَّوْرة»، أوردَ هَذَا عَلَى الْإِمَامِ، حَيْثُ قَالَ: الهَيُولَى و ان لم تكن معلولة لماهية الصَّوْرة أَلَّا أَنَّهَا معلولة لوجودها، فَإِنَّ اللّوْازِمَ المعلولة قسمان: معلولُ الماهية و معلولُ الوجود، فَقَالَ كَيْفَ يَقُولُ الشَّيْخُ، الهَيُولَى معلولة لوجود الصَّوْرة الَّتِي تَزُولُ، وَ هَذَا لَيْسَ بِوَارِدٍ، لِأَنَّ معلوليَّةَ الهَيُولَى لوجود الصَّوْرة الَّتِي تَزُولُ، لَيْسَتْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، بَلْ عَلَى تَقْدِيرِ عَلَيْهِ الصَّوْرة، فَإِنَّهُ قَالَ: لَوْ كَانَتِ الصَّوْرةُ عِلَّةً لِلْهَيُولَى، لَمْ تَكُنْ مَاهِيَةً الصَّوْرةُ عِلَّةً، بَلْ وَجُودُهَا وَ حِينَئِذٍ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقْتَضِيَ الْحُلُولُ فِيهَا؟ نَعَمْ لَا فَائِدَةٌ لِهَذِهِ الْمَقْدَمَةِ فِي الْجَوَابِ، لِأَنَّهُ أَنْ فَرَضْنَا أَنَّ الهَيُولَى معلولة لماهية الصَّوْرة، جَازَ أَنْ يَقْتَضِيَ الْحُلُولُ فِيهَا، بَعْدَ وَجُودِهَا، م.

هذا الكلام الى ما بعده، تمتّ الحجة، بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عن كلام يصلح ان يستدلّ به على ان الصّورة ليست علّة للهيوّلى.

و ذلك الكلام هو ان يُقال: الصّورة اذا كانت حالةً فى الهيوّلى و الحال محتاج الى المحلّ، فالصّورة محتاجة الى الهيوّلى، فيستحيل ان تكون تلك علّة لها، لاستحالة الدّور، فيقال لهذا المُستدل: لم لا يجوز ان تكون الصّورة علّة لوجود الهيوّلى؟ ثمّ انه يجب حلولها فى الهيوّلى، لا لانّ الصّورة تكون محتاجة الى الهيوّلى، بل لانّ الهيوّلى بعد وجودها تصيرُ علّة لثبوت صفة للصّورة و هى صيرورتها حالة فيها، او لانّ الصّورة علّة لحلولها فى الهيوّلى و يكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيوّلى، فتكون الهيوّلى مع كونها محلّاً للصّورة معلولة لوجود الصّورة، ألاّ انها لا تكون مباينةً عن ذات العلّة، فهذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً عن هذا الاستدلال.

و لعل الشيخ انما اورده فى هذا الموضع ^{١٠٠} لما قال: الصّورة لو كانت علّة لوجود الهيوّلى، لكانت الاشياء هى علل الصّورة سابهه ايضاً على الهيوّلى، حتّى يكون بعد ذلك عن وجود الصّورة وجود الهيوّلى، استشعر ان يُقال له هيئنا اذا كانت الهيوّلى محلّاً للصّورة، فائ حاجة بك الى هذه الحجة الدّقيقة على انها ليست معلولة للصّورة بل يكفيك تقول: الحال محتاج الى المحلّ و المحتاج الى الشّىء، لا يكون علّة لذلك الشّىء، فلما توقع هذا الاعتراض هيئنا، ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام، ثمّ انه اعاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التّى ابتده بها، فهذا ما عندى فى هذا الموضع.

اقول: هذا الكلام، لا يُناسب ما ذكر الشيخ ^(١) فى هذا الموضع، بل الواجب ان يُقال: انّ

١. قوله: «هذا الكلام لا يُناسب ما ذكره الشيخ، اما اولاً فلانّ كلامه ليس فى تمشية العلّة بل فى نفيها، واما ثانياً فلانّ فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام، قبل الاتمام و ذلك ممّا يورث الخطب فى البحث، واما ثالثاً فلانّ الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ، فانّ من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل، فلو كانت الصّورة علّة مطلقة للهيوّلى، استحال ان تقتضى الحلول فيها و ألاّ كان تشخصها متقدماً على تشخص الهيوّلى و متأخراً عنه، بل الواجب ان يُقال: لو كانت الصّورة علّة مطلقة للهيوّلى، لكانت سابقةً بوجودها و عللها على الهيوّلى و يلزم منه محال، لكن قبل بيان لزوم المحال، يبين انّ هذا التّقرير و هو كونها علّة مطلقة للهيوّلى محال، لانه لو كانت علّة مطلقةً

الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقاً للهوى، لوجب ان تكون الصورة نفسها، مع جميع علل ماهيتها و وجودها و تشخصها سابقاً بالوجود على الهوى، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج، وجود الهوى التى هى معلولة لها، او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغايراً لوجود الهوى المعلولة بحسب الروايتين جميعاً، اشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه فى هذا الموضع، فان الهوى وان كانت معلولة للصورة، فهى غير مبينة عن الصورة و المعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة، اى

لسبقها بوجودها، فسبقت بما يقارن وجودها، فتكون سابقةً بالهوى على الهوى و انه محال. و اليه اشار بقوله: «على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة»، اى لو كانت معلولة للصورة، كانت مقارنة للصورة، فتقدم على الهوى بما يقارنها، ثم استشعر ان يقال: لو صح ما ذكرتم، لزم ان يكون الهوى معلولة لماهية الصورة، لان الهوى معلولة للصورة عندهم، فاما ان يكون معلولاً للوجود لو للماهية، فاذا لم يجز ان يكون للوجود، لم يكن بحد من ان يكون معلولة للماهية، لكنه محال لما تقدم من ان الهوى واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص، لا بد ان يكون واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدة بالشخص.

اجاب بان الهوى، ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق، لكن يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهية الصورة، فى الجملة، بل هى معلولة لعل ما هي الصورة شريكة و جزئاً لها، و اليه اشار بقوله: «و ان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة للماهية» اى الهوى، ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقاً و لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهيتها فى الجملة، ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة، ذكر ان المعلولات كما تكون مبينة، تكون ايضاً مقارنة.

هذا غاية توجيه كلام الشارح فى هذا المقام، و فيه ادراج دليل على المدعى قبل الاتمام، كما ان فى توجيه كلام الامام دفع دليل على بعض المدعى فى دليله و كل ذلك خبط من الكلام و قد فاتهما توجيه الاحوال فى قوله: «ليس من احواله المعلولة للماهية»، فقد كفى ان قال: ليس معلولاً لماهيتها و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة، و الشارح قوله: «على انها معلولة من جنس ما لا تباين» على التقدير، و اخذ قوله: «و ان كان ايضاً ليس من احواله»، بحسب نفس الامر، و اما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر، و من الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك، فما ذكرناه اسد و اوضح، م.

لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه، لأنَّ العلة إذا سبقت بوجودها، سبقت بما يُقارن وجودها، فكيف نسبق على ما يقارن وجودها؟

وأما اشار الى ذلك بقوله: «على أنَّها معلولةٌ من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»، اى مع أنَّها معلولةٌ غير مباينةٍ الذات عن ذات العلة، فكأنَّه قال: لو قدَّرنا تقدُّم الصَّورة بوجودها، على الهيولى، مع أنَّ هذا التقدير غيرٌ صحيح، للزم منه محالٌ آخر، وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدِّمةً على نفسها بمراتبٍ، ثمَّ أنَّ الشيخ استشعر ان يقول: المعلولُ المُقارن، يجبُ ان يكون معلولاً للماهية، لا للوجود، لأنَّه لا يجوزُ ان يكون الشَّيء معلولاً للوجود، مقارناً له فى الوجود، بل قد يكون الشَّيء معلولاً للماهية ومقارناً للوجود، كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك، فإنَّ الهيولى، ليست معلولةً لماهية الصَّورة مطلقاً، فنَّبَّه بقوله: «وان كان ايضاً، ليس من احواله المعلولة للماهية»، على أنَّ المعلول المُقارن، لا يجبُ ان يكون معلولاً لنفس الماهية فى جميع الصُّور، بل قد يكون معلولاً، تكون الماهية جزءاً منها او شريكاً لها، كما ذهبنا اليه ههنا، فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى، ليست من الاحوال المعلولة لذات الصَّورة، فهو ايضاً معلولٌ مقارنٌ، فلا يصحُّ تقدُّم الصَّورة بالوجود عليه.

ثمَّ أنَّه لما وصف المعلولات بأنَّها قد تكون غير مباينةٍ ولم يكن شئٌ من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرَّ من الكتاب، اشار الى امكان وجود الصَّنَفين من المعلولات، اعنى المقارنة والمباينة فى الذَّهن وفى الخارج معاً بقوله: «فان اللوازم المعلولة قسماً، كُلُّ قسمٍ منهما، داخلٌ فى الوجود» ولما فرغ من هذا البيان تَمَّ البرهان. فظهر من البيان، أنَّ هذا الكلام، ليس لغواً ولا زيادةً - كما ظنَّ هذا الفاضل - وانَّ الحجَّة المذكورة، متعلقةٌ به، لأنَّه يؤكدُها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة.

قوله: «ولكن قد علم أنَّ التَّناهى والتَّشكُّل، من الامور التى لا توجد الصَّورة الجرمية فى الحدِّ نفسها الاَّ بهما او معهما».

قال الفاضل الشارح: معناه ما مرَّ فى المقدِّمة الثَّالثة.

قوله: «وقد تبين أنَّ الهيولى سببٌ لذيتك».

قال: و معناه ما مرّ في المقدّمة الرابعة.

قوله: «فتصيرُ الهيولى سبباً من اسبابٍ ما به او معه تتمّة»^(١) وجود الصّورة السابقة او بتتمّة وجودها للهيولى وهذا محال..
فقد اتّضح أنّه ليس للصّورة ان تكون علّة للهيولى او واسطةً على الاطلاق وهذا بيان الخلف، وقد نَبّه بقوله: «ما به او معه تتمّة وجود الصّورة»، انّ التّناهي والتّشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصّورة، لا ماهيّتها فهما غير متأخّرين ممّا هو تتمّة وجود الصّورة كما ذهبنا اليه و الباقي ظاهرٌ.

* وهمّ و تنبيه *

«و لعلّك تقول: اذا كانت الهيولى»^(٢) محتاجةً اليها في ان يستوى للصّورة وجودٌ فقد صارت الهيولى علّة للصّورة في الوجود سابقةً، فيكون الجواب: أنّما لم نفرض بكونها

١ - «يتمّ»، خ.

٢. قوله: «و لعلّك تقول اذا كانت الهيولى»، تقرير السّوال انّكم قلتم انّ الصّورة لا يستوى لها وجود الّا بالتّناهي والتّشكّل وهما محتاجان الى الهيولى، فيلزم ان يكون الهيولى علّة للصّورة سابقةً عليها، لكنّ الصّورة عندكم علّة للهيولى، فقد عاد العلّة معلولاً و أنّه محالٌ.
و اما الجواب، فقد قرّره الامام بأنّه ليس كلّ ما يحتاج الى الشّيء علّة، وقد طعن فيه بأنّ العلّة لا معنى لها الّا ما يحتاج الى الشّيء، وهو مدفوعٌ لأنّ العلّة ما يحتاج الى الشّيء في وجوده، والّذى ثبت انّ الهيولى، تحتاج الى الصّورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها، فربّما يكون الاحتياج في صفّتها فلا يلزم ان يكون علّة، فلا يلزم كونها معلولة للصّورة.

ثم قال الامام: ندع في السّوال عبارة «العلّة» و تقتصر على ذكر الاحتياج، فنقول: فرضّم انّ الصّورة لا يستوى لها الوجود، الّا بالهيولى، فيكون الصّورة محتاجةً الى الهيولى، ثمّ قلتم: الصّورة شريكة العلّة، فيكون الهيولى محتاجةً و محتاجاً اليها متأخّرة و متقدمة معاً. اجاب الشّارح بأنّ احتياج الصّورة الى الهيولى في تشخّصها، و احتياج الهيولى اليها في وجودها، فالمتأخّر عن الهيولى الصّورة المشخّصة، و المتقدّم عليها الصّورة من حيث الصّورة، م.

محتاجة إليها فى ان يستوى للصورة وجود، بل قضينا بالاجمال، أنها محتاج إليها فى وجود شئ توجد الصورة به او معه، ثم تلخيص ما بعد هذا، يحتاج الى الكلام المفصل.» قال الفاضل الشارح: هذا سؤال الفصل السابق وهو: اتركتم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجوداً بالنهاى والتشكّل، او معها و هما محتاجان الى الهيولى، فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما، و جوابه: انه ليس كل ما احتاج الشئ اليه، و جب ان يكون علّة للشئ، بل قد يكون و تلخيص القول فيه يستدعى تفصيلاً لا حاجة بنا اليه.

قال: و لقاتل ان يقول، اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول؟ فان قلت، بطل قولك: الصورة شريكة لعلّة الهيولى، لأنه يلزم من القولين، كون الصورة متأخرة و متقدمة معاً، و ان قلت: ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى، لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما، على الصورة، فبطلت حجّتك السابقة.

واقول: انه يذهب الى ان الصورة - من حيث هي صورة - تكون متقدمة على الهيولى و شريكة لعلّتها، و من حيث هي مُتشخّصة محصلة فى الخارج، تكون متأخرة عن الهيولى، لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و تحصيلها، هذا هو المذرداد من قوله: «انا لم نقض بكونها محتاجاً إليها فى ان يستوى للصورة وجود»، اى لم نقل هي العلّة الموجودة للصورة، و لا انها العلّة الفاعلية لتشخصها و تحصيلها، بل قضينا بالاجمال انها محتاج إليها فى وجود شئ توجد الصورة به، او معه، اى قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى وجود التناهى و التشكّل اللذين تشخص و تتحصل الصورة بهما، او معها موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما.

فاذن، هي - اعنى الهيولى - متقدمة على ذلك الشئ و على الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث انصافها به، لا على الصورة من حيث هي صورة، ثم تلخيص ما بعد هذا، يحتاج الى الكلام المفصل و هو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر، من غير ان يلزم الدور على ما قلناه.

«انت تعلم ان الصّورة الجوهرية، اذا فارقت المادّة، فان لم يعقب بدل^(١) لم تبق المادّة موجودة، فمعقّب البدل، مقيم للمادّة لا محالة البدل، وليس بواجب ان يقول و يقيم البدل ايضاً بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت، فاقامت لانّ الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه، اما بالزمان او بالذات، و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة».

يريدُ بيان كيفية تقدّم الصّورة العُنصريّة على الهيولى و امتناع تقدّم الهيولى عليها من حيث هي متقدّمة على الهيولى على وجه الدّور.

قال الفاضل الشارح: لما ابطال كون الصّورة علّة مطلقة، او واسطة للهيولى، اراد ان يبطل القسم الثّانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها و هو ان يُقال: الصّورة مُحْتَاجَةٌ الى الهيولى، و هذا الفصل يشتمل على بيان انّ الصّورة التى يمكن زوالها عن المادّة، ليست بمتأخّرة في الوجود عن الهيولى، و تقريره انّ الصّورة الجوهرية، اذا زالت عن المادّة، فان لم يحصل عقيبها في المادّة صورةً أُخرى، تكون بدلاً عنها لم تبق المادّة موجودة لما مرّ انّ الهيولى، لا تخلو عن الصّورة، و اذا كان كذلك فالشّيء الذى عقب الصّورة الزائلة بالصّورة الحادثة مُقيم للمادّة، اى حافظ لوجود المادّة بواسطة ذلك البدل.

ثمّ انه لا يلزم من صدق قولنا: انّ ذلك المعقّب، يحفظ وجود المادّة بذلك البدل، صدق ان نقول: انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى، لانّ الشّيء ما لم يوجد، لم يكن حافظاً لوجود غيرها، فلو كانت الهيولى مقيمة للصّورة، لكانت تقوم اولاً، ثمّ تصيرُ بعد ذلك مقيمة للصّورة، و قد كُنّا بينا انّ الصّورة مقيمة للهيولى، فيلزم ان يكون وجود كلّ واحدةٍ منهما سابقاً على وجود الأخرى و هو معنى قوله: «و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة».

قال: و لقائل ان يقول: هذا الفصل كالمُناقض لما مضى، لانّ فيه بيان انّ الصّورة متقدّمة على الهيولى و لما كانت كذلك، استحال تقدّم الهيولى على الصّورة و قد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصّورة علّة للهيولى، مبنية على انّ للهيولى تقدّماً بوجه ما، على الصّورة.

و شكّ آخر، و هو انّ قوله: «فمعقّب البدل، مقيم للمادّة لا محالة بالبدل»، ليس بجيّد

على الاطلاق، فإنَّ الجسم لا ينفكُّ على اينٍ ما و شكلٍ ما و مقدارٍ ما، و اذا كان كذلك، فمتى زال اينٌ معيّن، او شكلٌ معيّن او مقدارٌ معيّن، فلا بدّ من ان يحصل اينٌ آخر و شكلٌ آخر و مقدارٌ آخر، ليكون بدلاً لما مضى، ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صوراً مقومةً للمادة.

فعلما انّ معقّب البدل، لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل، بل لو صحّ ذلك، لكان يصحّ في بعض الاشياء و بالبرهان.

و اقول: لما بيّن في هذا الفصل، كيفيّة تقدّم الصّورة^(١) على الهيولى، اشار الى انّ

١. قوله: «اقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة» محصل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى و ذلك بان قال اذا زالت فان لم يحصل عقبتها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقّب البدل مقيم للهيولى بالصورة، و في هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة الكائنة تقدماً فيجب ان يطلب كيف هو. و لو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً. فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على الهيولى و اما كيفية التقدم و هي أنّها تشارك شيئاً آخر في العلية فمذكورة ثمة، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة، و بينه بوجهين: الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور، و اليه اشار بقوله «و بالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة» الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان و انه محال؛ لما مر في الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاحاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها. و لو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى و امتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام. و الحاصل ان كلا من الصورة و الهيولى ليست علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة و القابل لا يكون معطياً للوجود و فيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطياً للوجود فان الصورة مع أنّها شريكة العلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدء المفارق على ما سيجىء، غاية ما في الباب أنّها يكون جزء العلة التامة و الهيولى علة قابلة للصورة و العلة القابلة جزء العلة التامة» و اما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي

المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور، و لان الهيولى، لو كانت مُقيمة للصورة، لكانت متقومة بنفسها، قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مرّ، وهذا بعينه هو الذى اوردته فى بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقه للهوىلى، و اشار اليه بقوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته، ذات العلة»، كما سبق ذكره، فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كلّ واحدةٍ منهما، علةً للأخرى مطلقاً لاستحالة قيام كلّ واحدةٍ منهما من غير الأخرى، ثم أنّه جعل الصورة - من حيث هي - صورةً سابقةً على الهوىلى و شريكه لعلتها الفاعلية و لم يجعل الهوىلى من حيث هي هوىلى، سابقةً على الصورة، لانّ الهوىلى من حيث هي هوىلى، قابلةً محضةً بخلاف الصورة، فلا يُمكن ان تصير فاعلةً و مُعطيةً للوجود، و اما الشكّ الأوّل الذى اوردته الشارح، فينحلُّ بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدّم احدهما على الأخرى، و اما الشكّ الثانى، فليس يوارد لانّ امتناع انفكاك الجسم عن اينٍ ما، إنّما يقتضى احتياج الجسم، لا فى كونه جسماً بل فى وجوده و تشخيصه الى

صورة، و المتأخر الصورة من حيث أنّها مشخصة فلا مناقضة بين الكلامين، و اما الشكّ الثانى فهو انه لما قال الشيخ «الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقبيها بدل ان عدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة» اعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين و الشكل و المقدار و غيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بدم ان يجعله بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان بدل مقيما لكان هذا الابدال مقيمة للجسم و انه محال والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة و ليس كذلك و هذا معارضة فى مقدمة الدليل، و يمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال: لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صورا، و تقرير جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما فى الباب أنّها لا يقيمه فى جسميته و لكنها مقومة له فى تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضى احتياج الجسم اليها فى تشخصه، م.

الايين، من حيث هو ايْنُ ما^(١)، لا من حيث هو ايْنُ معيْنٌ و الايْنُ من حيث هو ايْنُ ما،

١. قوله: «من حيث هو ايْنُ ما»، جوابُ السَّوَالين: احدهما، انَّ الجسمَ لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخيصه، يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك، اجاب بانَّ التشخيص هو الاعراض المطلقة، لا المعينة، فالجسم يحتاج في تشخيصه الى الايْن، من حَيِّ هو ايْنُ ما، لا من حيث هو ايْنُ معين.

- لا يقال: نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة، انعدم الشخص بزوالها وان لم يكن مُشخَّصةً، استحال ان يكون مشخصة.

- لاننا نقول: المشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه، متى انعدم شيء منها، انعدم الشخص، فتلك العوارض هي المُسمَّاة بالمشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص، و عليه نبه بقوله: «امتناع انفكاك الجسم عن ايْن ما، انما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخيصه» فهي ان كانت مشخصة لوجودها في الخارج، لكن لا دخل لتشخيصها في التشخيص، لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة، غير لازمة لها.

السؤال الثاني، ان تلك الاعراض، محتاجة الى الجسم، فلو كانت مقيمة للجسم، لزم الدور. اجاب بانها محتاجة الى الجسم - من حيث هو جسم - و الجسم المشخص محتاج الى تلك الاعراض، فلا دور.

- فلو قيل: تشخص العرض، موقوف على تشخص المعروض، فكيف يحتاج في تشخيصه العرض؟

- فنقول: احتياج المعروض في تشخيصه الى نفس العرض، لا الى تشخيصه، فلا محذور. وقوله: «فليس»، نتيجة لما ذكره، يعنى لا يلزم مما ذكره ان معقب البدل، لا يكون مقيماً بالبدل، بل اللازم ان معقب البدل، مقيم للمادة بالبدل في تشخيصها، فان معقب الايُون، مقيم للجسم المشخص بالايُون وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي اقامة الصورة للمادة. وعندي ان هذا الجواب، غير موجِّه، لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها، فيكون المراد من اقامة البدل للمادة، اقامتها في وجودها، فكلام الامام انه لو كان بدل مقيماً في الوجود، لزم ان يكون الاعراض اللازمة، مقيمة للجسم والمادة في وجودها، فيكون صوراً، اذ لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل، فالقول بانها يقيم الجسم في تشخيصه، خارج عن التوجيه، و كان السَّارح ظنَّ انه اثبت كون الجسمية صورة و محلها مادة و هيئتنا ثبت كونها مقيمة للمادة، و هذا سهوٌ فيما يزعمه انه سهوٌ، لانَّ الثَّابِت بالبرهان، ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير و اما انها

يحتاجُ الى الجسم من حيث هو جسمٌ ما و من حيث هو اَيْنٌ معيّنٌ، يحتاجُ الى جسمٍ معيّنٍ.

و اما قوله: ثم لا يلزمُ ان تكون هذه الاعراض، صوراً، فقد يدلّ على أنّه ظنٌّ انّ الشيوخ اثبت وجود الصورة بأنّه مقيمٌ للمادّة فقط، و هذا سهوٌ من باب توهم العكس، فان كلّ صورة، مقيمةٌ و ليس كلّ مقيم، صورة بل المقيم الذي هو الصورة، انما هو جوهرٌ يقيمُ جوهرًا هو محلّة و مادّته، و هذه اعراض اقامت اعراضاً، لا أنّها اقامت اجساماً مُتشخّصةً، لا في جسميّتها، بل في تشخّصاتها العارضة لجسميّتها و لذلك سمّيت بمشخصات الجسم، فاذا التقضُّ بها ليس بمتوجّهٍ.

و اما قوله: فعلمنا انّ معقّب البدل، لا يجبُ ان يكون مقيماً للمادّة بذلك البدل، فليس نتيجة لما ذكره، لانّ الذي ذكره، لم يقتضِ الّا كون معقّب الايون، مقيماً للجسم المُتشخّص بالايون، و ذلك لا يتنافى اقامة المادّة بالصورة.

* اشارة *

«و ليس يُمكن ان يكون شيثان، كلّ واحدٍ منهما يُقام به الآخر^(١)، حتّى يكون كلّ

صورة و هو مادّة، فانّما يُثبت في هذا المقام لو تمّ البرهان.

و اعلم انّ المدعى اولاً كان شركة الصورة لعلّة الهيولي و قد ذكر في دليبه، اقسامٌ ابطال بعضها و بقي ابطال البعض الآخر يحصل المدعى، و هذا الفصل - على ما فسّره الشارح - ادراجٌ دعوى آخر في البين، قبل اتمام الكلام الاول و لا شك في اخلاله بترتيب البحث، بخلافه ما فسّره الامام، فانه يتعلّق باحد اقسام الدليل، م.

١. قوله: «ليس يُمكن ان يكون شيثان، كلّ واحدٍ منهما يُقام به الآخر»، لانّ المقيم للآخر، متقدّمٌ عليه بالضرورة، فيكون كلّ واحدٍ منهما متقدّمًا على الآخر و المتقدّم على المتقدّم على الشئ، متقدّمٌ على ذلك الشئ بالضرورة، فيلزمُ ان يكون كلّ واحدٍ منهما متقدّمًا على نفسه و أنّه محال.

و لا يجوزُ ان يكون كلّ واحدٍ يُقام مع الآخر، لانه اّما ان يكون لاحدهما تعلّق بالآخر في الوجود او لا، فان لم يكن لشئٍ منهما تعلّق بالآخر، جاز ان يقوم كلّ منهما، بدون الآخر، فلا تلازم بينهما؟؟ و ان تعلّق فان لم يكن لشئٍ منهما تعلّق بالآخر، جاز ان يقوم كلّ منهما بدون الآخر،

فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر، لكان لكل منهما تأثيراً في الآخر، فيلزم الدور، وهذا كلام الشيخ.

وقد اعتبر في الترديد ذات احدهما، واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما، فلا يلزم من عدم تعلق كل منها، جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر، لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر و الا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علّة للآخر، فقد تطابق الكلامان، و هي هنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث، ان المراد بقيام كذل من الشئين بالآخر، الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر، الاستغناء من الجانبين، فان اريد بالتعلق الاحتياج، فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه و ذلك قبيح في الاستدلال، وان كان اعم منه، لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما في الآخر، و جاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط، ثم اورد الامام منعاً و نقضاً بالمُتضايقين.

واجاب الشارح عن المنع، بان المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره، ليس الا صحة وجوده بدون الغير، وهو غير صحيح العلة غنية عن المعلول، مع امتناع انفكاكها عنه، وعن النقض بان المتضايقين معلولا علّة واحدة، رابطة بينهما، اما المتضايقان الحقيقيان، فلاتهما معلولا علّة واحدة كالتولد للأبوة و البنوة و كل منهما يحتاج الى ذات الآخر، فان الأبوة، يحتاج وجودها الى ذات الابن و البنوة يحتاج الى ذات الاب و هو الرابطة المحوجة، و اما المتضايقان المشهوران، فلاتهما معلولا علّة واحدة كالعقل - مثلاً - فكل منهما محتاج، لا كله بل بعضه الى الآخر، لا الى كله، بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر، بل الى ذات الآخر، او الى جزئه، حتى اذ نظرنا اليهما انفسهما، لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعاً، نعم يكون بينهما تعلق دائم و هو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز ان يكون الهيولي و الصورة معلولي علّة ثالثة يقيم كلًا منهما مع الآخر، بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر، فان تشخص كل منهما، موقوف على ذات الآخر و ذلك كاف في تلازمهما.

وبالجملة، ما بينه من تعلق كل من المتضايقين، ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر، فلم يجوز ان يكون الهيولي و الصورة معلولين لثالث يقيم كلًا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور، وان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر، بل اللازم، ليس الا تعلق كل منهما بالآخر، فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر، مع تعلق كل منهما بالآخر، فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلًا من الهيولي و الصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخرى و هو لا

واحدٍ منهما، مُتَقَدِّماً بالوجود على الآخر و على نفسه.»

القول: يُريدُ بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب و هو ان يكون هناك شيء آخر يُقِيم كُلَّ واحدةٍ من الهيولى و الصورة، اما بالآخر، او مع الآخر، فانه يُناسب الدور المذكور في الفصل المُتَقَدِّم، و بدء بما يكون اقامة كُلِّ واحدٍ منهما بالآخر، لانه اوضحُ فساداً و لانَّ الثاني، راجعُ اليه ايضاً، و لفظ الكتاب ظاهرٌ و هذا القسم و هو الذي جعله الفاضل الشارح، ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو.

قوله: «و لا يجوزُ ان يكون شيئان كُل واحدٍ منهما يقام مع الآخر ضرورةً، لانه ان لم يتعلّق ذات احدهما بالآخر، جاز ان يقوم كُل واحدٍ منهما و ان لم يكن مع الآخر، و ان تعلّق ذات كُل واحدٍ منهما بالآخر، فلذات كُل واحدٍ منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر و ذلك ممّا قد بان بطلانه.»

القول: و هذا هو الذي تكونُ اقامة فيه مع الآخر و حمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو، و هو كون كُل واحدٍ منهما غير محتاج الى الآخر، و بيان هذا القسم هو ان ذات كُل واحدٍ من الشئين اللذين يوجد كُل واحدٍ منهما مع الآخر، لا يخلو اما ان يتعلّق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجهٍ من الوجوه، او لم يتعلّق به اصلاً، فان لم يتعلّق، جاز وجود كُل واحدٍ منهما منفرداً عن الآخر، و ان تعلّق، فلذات كُل واحدٍ منهما تأثير ما في ان يتم وجود الآخر و هذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه.

و الحاصل، هذا القسم يرجعُ اما الى عدم التلازم، او الى الدور المذكور و لاجل هذا المعنى، ذكرنا من قبل ان المعلولين المُتَسَبِّبين الى علّةٍ واحدةٍ، اذا لم يكن بينهما ارتباط، بوجهٍ يقتضى ان يكون بينهما تلازمٌ عقليّ، لم يكن بينهما الاً مصاحبةً اتّفاقيةً فقط، و

يستلزمُ بطلان التلازم بينهما، على ان النقص لا ينحصرُ في المتضايين، بل هو لازمٌ بالقضايا المُتلازمة في بابي المكس و تلازم الشرطيات و غيرها، فان السالبة الدائمة - مثلاً - ينمكسُ سالبةً دائمةً و تلازمها، و لا توقّف لاحدهما على الأخرى، فلو استلزم الاستغناء صحّة الانفرد، لم يتحقّق بين القضيتين تلازمٌ اصلاً، م.

اعترض الفاضل الفشارح بأن المطلوب هيهنا بيان أن الشئيين، إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر، وجب صحة وجود كل واحد منهما، مع عدم الآخر وانتهم ما ذكرتم عليه حجة، بل ما زدتم ألا إعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات، لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف وإن له مثلاً من الموجودات، فإن الإضافات لا توجد ألا معاً أنه ليس لواحدة حاجة إلى الأخرى، لأن إحدى الإضافتين، لو احتاجت إلى الأخرى، لتأخرت عنها، فلا يكونان معاً، ولزم من احتياج الأخرى إليها الدور.

- فان قلتم: هذا التلازم، لا يعقل ألا في الإضافات،

قلنا: دعوى انحصاره في الإضافات، مفتقرة إلى بيته، والجواب أن المفهوم من كون الشئ غنياً من غيره، ليس ألا صحة وجوده مع عدم الغير، وكون البيان هو الدعوى بعينه، يدل على أن الدعوى واضح بنفسه، غير محتاج إلى برهان، وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى، ليرتفع الالتباس اللفظي، وأما المتضايقان، فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر، كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائراً كما ألزمه، بل هما ذاتان أفاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً، فاذن كل واحد منهما، محتاج لا في ذاته، بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً.

ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور، وحدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها، بل في بعضها إلى الأخرى، لا إلى كلها، بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى، فظن أن الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك، فان ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما إلى الآخر على ما ظنه، ولا على سبيل الدور.

و ظهر من ذلك ^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايقين، ليست من جنس ما تقدم

١. قوله: «و ظهر من ذلك»، جواب سؤال قدمناه وهو أن الشيخ قسم المتلازمين إلى ما يكون احدهما علّة للآخر وإلى ما يكون معلولاً علّة يُقيم كلاً منهما بالآخر أو معه، فالتلازم بين المتضايقين ليس من القسم الأول، لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني، لأنه أحاله بقسميه. فاجاب بأن المعية التي بين المتضايقين، ليس من جنس ما تقدم بطلانه، فإن ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود، والمتضايقان، متلازمان في العقل، والهوى والصورة ليستا متضايقين

بطلانه، بل هي معيَّة عقليةٌ، معناها وجوبُ تعلُّقهما معاً، و حال الهيولى و الصُّورة تناسب هذا الحال من وجهٍ و هو تعلُّق كُلِّ واحدةٍ منهما بالأخرى من غير دور، و تخالفه من وجه و هو كون الصُّورة اقدمُ ذاتاً من الهيولى، و أنما لم يكن تعلُّقهما، تعلُّق التَّضاييف، لأنَّ المُتضاييفين، لا يُمكن ان يعقلا مُنفردين بخلافهما، و لذلك احتيج مع تعقُّل الصُّورة البين وجودها، الى اثبات الهيولى، ثمَّ انَّ التَّضاييف يعرَّضُ لهما بعد تعلُّقهما، كما فى سائر انواع المُضاف المشهور.

قوله: «فبقى أنَّه أنما يكونُ التَّعلُّق من جانبٍ واحدٍ، فاذن الهيولى و الصُّورة لا تكونان فى درجة التَّعلُّق و المعية على السَّواء»^(١)
قد تبين ممَّا مرَّ، انَّ التَّلازم ينقسم الى ما يكون التَّعلُّق فيه لاحدِ المُتلازمين بالآخر من

و أنما يعرَّضُ لهما التَّضاييف، كما يُقال: الهيولى قابلةٌ و الصُّورة مُقبولةٌ.
- فان قلت: لما كان الكلام فى التَّلازم بين الوجودين و صورة النُّقض فى التَّلازم، بين الماهيتين نقضاً،

- فنقول: التَّلازم بين الماهيتين، لمَّا جاز بدون الاحتياج، فلم لا يجوزُ التَّلازم بين الوجودين كذلك على أنَّ من النُّقض البنتين المنحيتين لا يقومُ احدهما إلَّا مع قيام الآخر و هو تلازمٌ بين الوجودين و حاصلُ هذا البرهان على طوله، انَّ الهيولى و الصُّورة، لمَّا تلازما، فأمَّا ان يستغنى كُلُّ منهما عن الأخرى فلا تلازم، و أمَّا ان يحتاج احدهما الى الآخر، فحينئذٍ أمَّا ان يكون الاحتياج من جانب الصُّورة و هو محالٌ، او من جانب الهيولى، فالصُّورة أمَّا يكون علَّةً مطلقةً و هو أيضاً محالٌ او جزءً علَّةٍ و هو المطلوب و هو منقوضٌ بالاعراض اللازمة الهيولى كالشَّكل و المقدار و اللون و الاين، فإنَّ الهيولى و الشَّكل، مُتلازمان و لا يجوزُ الاستغناء و لا حاجة الشَّكل، فيلزمُ احتياج الهيولى الى الشَّكل، فيكون الشَّكل صورةً جوهريةً و هذا هو النُّقض الَّذى اورده الامام على فصل تعقيب البدل، و معارضُ بأنَّ الصُّورة حالةٌ فى الهيولى و من ضرورة الحلول، احتياج الحال فى وجوده الى المحلِّ، فكيف يكون جزئاً من علَّة، و يُمكنُ دفع هذه المُعارضة، بأنَّ الاحتياج فى الوجود، لا يُنافى الاستغناء بحسب الماهية، فمن لم يقو على دفعها، ذهب الى عدم تقدُّم الصُّورة و هو عدولٌ عن تفسير القوم، فإنَّ الصُّورة، لو لم يكن مُقيمة الهيولى، لم يكن صورة و لا محلُّها هيولى، م.

١ - «سواء»، خ.

غير عكس، و الى ما يكون لكل واحدٍ منهما بالآخر. و اذا بطل القسم الاخير، بُتِ الاول و هو الذي قسّمهُ الشيخ الى ثلاثة اقسام، هي كون الصورة علّةً أو آلةً واسطةً أو شريكاً للعلّةِ وقد ابطال منها ايضاً قسمان و بقي واحدٌ و هو كونها شريكاً للعلّة.

قوله: «و للصّورة في الكائنة الفاسدة، تقدّم ما، فيجب ان تطلب كيف هو^(١)». انما خصّ الكائنة الفاسدة بالذكر، لانّ تصوّر التّقدّم فيها مع كونها متجدّدةً على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد، و كيفية التّقدّم، هي ما صرّح بها في الفصل التّالى لهذا الفصل و هو أنّها تشارك شيئاً آخرّاً في العلّةِ و التّقدّم على الهيولى من حيث هي صورة ما، لا من حيث هي صورة معيّنة، فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرة الوجود، كالهيولى.

* اشارة *

«انّما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام^(٢) الباقية، و هو ان تكون الهيولى توجدُ

١. قوله: «فيجب ان يطلب كيف هو»، كيفية تقدّم الصّورة، أنّها وحدها ليست علّةً للهيولى، بل مع شيءٍ آخر، و اما انّ عليّتها و تقدّمها من حيث هي هي، لا من حيث هي، قصورة معيّنة، فهو بحثٌ عن التّقدّم، لا عن كيفية التّقدّم و كان مستدركاً في هذا المقام، م.

٢. قوله: «اشارة»، انّما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام»، اعلم أنّه لما ثبت انّ بين الهيولى و الصّورة تلازماً و ظهر أنّه لا يجوز ان يحتاج كلّ منهما الى الآخر، و لا يجوز ان لا يحتاج شيءٌ منهما الى الآخر و لا يجوز ان لا يحتاج شيءٌ منهما الى الآخر، فتعيّن ان يكون احدهما يحتاج اليه الآخر، ظهر أنّه يمتنع ان تحتاج الصّورة الى الهيولى، فلم يبق الّا ان الصّورة علّةٌ لوجود الهيولى، فلا يخلو اما ان يكون علّةً مستقلةً، او لا يكون، بل جزءٌ علّةٍ و الاول باطل، فقد صحّ انّ الصّورة جزءٌ علّةٍ، فالهيولى انما توجد عن الصّورة و عن شيءٍ آخرّاً، اذا اجتماعاً ثم وجود الهيولى، ثم انّ ذلك الشّيء سبباً اصلاً لوجهين: احدهما الاصل في العلّة، لانه الواحد بالشّخص المستمرّ الوجود كالهيولى، و الثّاني أنّه يفيدُ اصل الوجود من حيث كونها بالقوّة.

- فان قلت: كون الهيولى بالقوّة، عبارة عن امكان وجودها مع عدمها، فهيئنا امراً: امكان الوجود و هو غير مُستفادٍ عن الشّيء، بل هو بالذات، و عدمها و هو ليس من المبدأ، فاستناد وجود الهيولى بالقوّة الى السبب الاصل، لا معنى له.

- فنقول: الهيولى، ما به الشئ بالقوة والشئ ههنا الجسم، فإن الجسم بالقوة عند الهيولى، و يصير بالفعل عند وجود الصورة، فالمراد أنه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة، صارت مجسمة بالفعل، فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم، و الصورة لا تفيد إلا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصلى بالفعل فى التجسم، لا فى معنى الوجود.

و فى قوله: «و هو كما ذكرناه موجود ثابت مُفارق»، تنبيه على ترتيب الموجودات و الانسباق من الطبيعيات، فإن السبب الاصل، لا بد ان يكون دائم الوجود، لدوام وجود الهيولى و ان يكون مفارقاً عن المادة، فإنه لو كان جسماً او جسمانياً، اشتمل على مادة و صورة، فيكون الصورة، علّة لها مع غيرها، فان انتهى الى المفارق فذلك و إلا عاد بعض المحالات، كما يلزم ان يكون الصورة علّة تامة للهيولى و هو محال.

و ذلك المبدأ المُفارق، اما ان يتوقف تأثيره على الجسم و حينئذ يعود المحالات ايضاً، او لا يتوقف، فاما ان يكون واجب الوجود او العقل و لما كان فى الاجسام كثرة، استحال صدورها عن واجب الوجود، فتعين صدورها من العقل، فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدئاً مفارقاً يسمى «عقلاً» يوجد الصورة الجسميّة و بتوسطها و اعانتها هيولاه، فقد حصل الانسباق من عالم الاجسام الى عالم المُجرّدات و من الشاهد الى الغائب، و اما المعين بتعقيب الصورة، فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور، اذا الكلام انما هو فى الصورة فلحد الاقسام الباقية، ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها و هو اللازم من القسمة و قد صرح بذلك فى «الشفاء» حيث قال:

فوجب اذن، ان يكون علّة وجود المادة، شيئاً مع الصورة، حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشئ لكل يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة، بل انما الامرُ جميعاً بهما فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشئ و بصورة كيف كانت، ثم ان بعض الاذهان، قد انساق من قوله: «يوجد عن سبب اصل و عن معين» الى ان الصورة جزء العلة الفاعلية، حتى ان العلة الفاعلية للهيولى، مجموع الامرين اى العقل و الصورة من حيث هي. و لهذا يقال ان الصورة، شريكة لعلّة الهيولى، لكنك تعلم ان البرهان لا يدلّ إلا على انها جزء العلة، و اما انها جزء العلة الفاعلية، فالبرهان لا يساعد عليه.

قيل: المراد بالعلّة فى التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازمتا، فاما ان

عن سببٍ اصلٍ و عن معيّنٍ بتعقيب الصّور، اذا اجتماعاً تمّ وجود الهيولى.»
 لما ابطال الاقسام المُحتَملة اّلاً واحداً و هو أنّ الصّورة جزءُ العلة، ثبت أنّه حقٌّ، فصّرح
 به في هذا الفصل، و اشار بقوله: ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السّابق، و بين أنّ
 الشّيء الَّذي يُشارك الصّورة في العليّة، ما هو و هو الَّذي سَمّاهُ سبباً اصلاً و أمّا سَمّاهُ
 اصلاً، لأنّه المُستمرُّ الوجود المُستحفظ لوحدة العلة على ما مرّ، و ايضاً لأنّه الَّذي يُفيدُ
 اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوّة، فإنّ الصّورة لا تفيّد اّلاً اخراج ذلك الموجود

يكون احديهما علةً فاعليّةً للأخرى، او لا يكون و الثّاني باطلٌ و ألل لكانا معلولى علةً فاعليّةً
 يُقيمُ كلّاً منهما بالآخر او معه و كلاهما مُحالان، فاذا كان احديهما علةً فاعليّةً، لم يجز ان تكون
 هي الهيولى، و الصّورة ليست علةً مستقلةً، فيكون جزءُ العلة الفاعليّة، و لو حملنا العلة كذلك
 على العلة الفاعليّة، لم ينحصر القسم الثّالث فيما يكون العلة الثّالثة يُقيمُ كلّاً منهما بالأخرى، او
 معه لجواز ان يُقيم احدهما بالآخر من غير عكس و لم يلزم الخلف لجواز ان يكون احديهما علةً
 غير فاعليّة و قد مرّ مثل هذا غير مرّة.

قال الامام: المُعيّن هو الحركة السّرمديّة، لأنّ الوجود المبدأ المُفارق لا يكفي في وجود الصّور
 المُتعاque و اّلاً لكانت دائمة الوجود، فيتوقّف، فيُصاها على حدوث شيءٍ يكون سبباً لاستعداد
 صورة صورة و حدوث ذلك الحادث، يتوقّف على حادثٍ آخر، و قد ظهر ممّا مرّ، أنّ هذا، لا
 ينافي اّلاً بحركة سَرمديّةٍ مُتجدّدة، فهذه الحركة السّرمديّة، هي المُعيّن للسّبب الاصلى، بتعقيب
 الصّورة.

قال الشارح: لما كان المُعيّن هو السّبب المُقتضى لتعقيب الصّورة و السّبب المُقتضى لتعقيب
 الصّور هو علة الصّور المُتجدّدة و علة الصّور المُتجدّدة، لا يتمّ بمجرّد الحركة السّرمديّة، لأنّها
 معدّة و المُعدّات لا يكونُ موجودةً، بل لا بُدّ لها من المبدأ المُفارق و من احوال أُخرى اتّفاقيّة و
 فيه نظر لأنّه لو كان المُعيّن هو العلة الثّامّة للصّور المُتجدّدة و من اجزائها الهيولى، لزم ان يكون
 الهيولى علةً لنفسها و أنّه محال، و ايضاً يرجعُ كلام الشيخ الى أنّ الهيولى يُوجدُ عن السّبب
 الاصلى و عن السّبب للاصل مع احوال آخر.

وقوله: «من وجه»، لا وجه له، لأنّ دخوله في المُعيّن على ذلك التّقدير ضروريٌ و ايضاً لو حمل
 المُعيّن الباقي الَّذي هو ان يكون الصّورة جزءُ العلة و كون علة الصّورة جزئاً لا يستلزم كون
 الصّورة جزئاً، م.

المُستفاد منه إلى الفعل و تبقيته و هو كما ذكرنا موجودٌ ثابتٌ دائمٌ الوجود، مفارقٌ عن المادة و ممّا يتعلّقُ بها من الجسمانيّات و الّا لعاد بعض المحالات المذكورة، و قد يُسمّى عقلاً كما سيجي ذكره و بيان صفاته.

و أمّا المعين بتعقيب الصّور، فهو السّبب الّذي يقتضى تعقيب الصّور و سمّاه «معيناً»، لانه يُفيدُ بواسطة المُستمرّة الوجود، و قد ذهب الفاضل الشارح إلى أنّ ذلك المُعين، هو الحركة السّرمديّة الّتي تفيّدُ الهيولي الاستعدادات المُتعاقة لقبول الصّور المُتجدّدة المُتعاقة.

و اقول: أنّها ليست بكافية في تعقيب الصّور، لأنّ حصول الاستعداد، لا يكفي في وجود الشّيء، فإنّ العلّة المُعدّة، ليست من العلل الموجدّة، بل يحتاجُ في مع ذلك إلى مفيضٍ لاصل وجود الصّورة، كما ذكر هو ايضاً في كلامه، وجه الاحتياج إليه و هو السّبب الاصلّي بعينه على ما سيأتى بيانه، و إلى احواله اتّفاقيّة من خارج طبيعيّة او قسريّة، يتحدّد بها ما يجبُ من المقدار و الشّكل على ما مرّ، فالعلّة التّامة لوجود الصّورة المُتجددة، هي مجموع ذلك، و المُعينُ ان حمل على علّة الصّورة، فينبغي ان يحمل عليها باسرها و حينئذٍ يكونُ السّبب الاصلّي ايضاً داخلاً في المعين من الوجه، و يحتملُ ايضاً ان يحتملُ المُعين على طبيعة الصّورة من حيث هي صورة و يكونُ تقدير الكلام و هكذا عن سببٍ اصلي و عن معيّنٍ يتحصّلُ وجوده عن السّبب الاصلّي بتعقيب الصّور، فيكونُ فاعلُ التّعقيب هو السّبب الاصلّي، و لعلّه سمّاه اصلاً، لاجل أنّه علّةٌ بالوجهين؛ احدهما بلا توسّط، و الثّاني بتوسّط المُعين الّذي هو الصّورة، فهو اصلٌ في العلّيّة مُطلقاً، و على التّقديرين جميعاً.

فقوله: «إذا اجتماعاً، تمّ وجود الهيولي»، يُريدُ به اجتماع السّبب الاصلّي و الصّورة من حيث هي صورة^(١)، لأنّ العلّة التّامة القريبّة، هي مجموعُهما و هو مُستمرّ الوجود على

١. قوله: «و على التّقديرين جميعاً، فقوله: إذا اجتماعاً ثمّ وجود الهيولي، يريدُ به اجتماع السّبب الاصل و الصّورة من حيث هي صورة»، هذا انما يتمّ لو كان المرادُ بالمعين، الصّورة من حيث هي صورة، لأنّ ضميرُ اجتماعاً، يرجعُ إلى السّبب الاصل المعين، نعم يحتملُ ان يُقال: على التّقدير الأوّل، يعودُ الضمير إلى السّبب الاصل و الصّورة في قوله: «بتعقيب الصّورة»، لا إلى نفسها، بل

ما مرّ، فاذن الصّور المتعاقبة^(١)، شريكة للسبب الاصلى فى اقامة الهيولى بما يُشارك به الصّورة الزّائلة و جاعلة للمادة جوهرًا غير الّذى كان بالفعل بما يُخالِفُها من الاحوال النوعية.

قوله: «و تشخّص بها الصّورة و تشخّصت هى ايضا بالصّورة» على وجهٍ يحتملُ بيانه

-
- الى ما يشتملُ عليها و هى الصّور المطلقة، لكن فيه تحريفُ الكلام عن سياقه، م.
١. قوله: «فاذن الصّور المتعاقبة»، اى الصّورة اللاحقة، شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى و منوّعة للجسم، امّا شركتها للسبب الاصل، فهى بطبيعتها الّتى بها يُشارك الصّور الزّائله، و امّا تنويعها و بخصوصيّتها المُخالفة لخصوصيّة الصّورة الزّائله، فهى يجعلُ المادة نوعاً، غير الّذى كان بالفعل، بما يُخالِفُها من الاحوال النوعية، م.
- چ قوله: «و تشخّصت هى ايضا بالصّورة»، قال الامامُ ارادَ ان يُشيرَ الى كيفيّة تشخّص كُلّ واحدٍ منهما بالآخرى و هى تشخّص كُلّ واحدةٍ منهما بذات الآخرى.
- فان قلت: ليس فى كلامه دلالة على كيفيّة تشخّص كُلّ واحدةٍ منهما بالآخرى، بل ليس كلامه اّلا ان كُلّ واحدةٍ منهما يتشخّص بالآخرى.
- فنقول: قوله «على وجهٍ يحتملُ بيانه كلام»، اشارة الى الكيفيّة اّلا أنّه ما بينها، و لهذا قال: اراد ان يُشير، ثمّ تقرير شرحه، انّ فى هذا الكلام لطيفةٌ و هى أنّهم قالوا: كُلّ نوعٍ يحتمل ان يكون لها اشخاصٌ امّا يتشخّص بالمادة، و يردّ عليه سؤالٌ و هو أنّه لو كان تشخّصه بالمادة، فتشخّصها ان كانت بمادةٍ أُخرى، تسلسل فهذا الكلام من الشّيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السّؤال، فيُقال: لا نُسَلِّمُ لزوم التّسلسل، بل تشخّص المادة بالصّورة، كما انّ تشخّص الصّورة بالمادة.
- فان قيل: التّسلسل و ان اندفع اّلا أنّه يلزم الدّور على هذا.
- اجاب بانّ تشخّص كُلّ منهما بذات الآخرى، فلا دور. و لقائلٍ ان يقول: الدّور لازم، لانّ تشخّص كُلّ منهما بذات الآخرى، موقوفٌ على انضمام ذات احديهما الى ذات الآخرى و انضمام ذات احديهما الى ذات الآخرى موقوفٌ على تشخّص كُلّ واحدةٍ منهما، لانّ المُطلق ليس بوجود و انضمام ما ليس بوجود الى غيره محالٌ، و يمكن ان يمنع هذه المُقدمة فانّ الوجود منضمٌ الى الماهية و لا يتوقفُ انضمامها على وجودها و اّلا لكانت الماهية موجودةً قبل انضمام الوجود اليها و أنّه محالٌ.

كلام غير هذا المجمل.»

قال الفاضل الشارح: لَمَّا بَيَّنَّ كَيْفِيَّةَ تَعَلُّقِ وجود الهيولى بوجود الصَّورة، اراد ان يُشِيرَ الى كَيْفِيَّةِ تَشَخُّصِ كُلِّ واحدةٍ منهما بالأخرى، ثمَّ انَّ فيه شيئاً وذلك اَنَّا قد بَيَّنَّا فيما مضى، انَّ كُلَّ نوعٍ يحتملُ ان يكون له اشخاصٌ كثيرةٌ، فذلك النوعُ اَمَّا يتشَخَّصُ بالمادَّة، فتشَخَّصُ تلك المادَّة، ان كان المادَّةُ أُخرى، لزم التَّسْلُسُ، فزعم الشيخ هيهنا انَّ كُلَّ واحدةٍ منهما،

قال الشَّارِحُ تَشَخُّصَ الهيولى بذات الصَّورة معقولٌ، لَأنَّ الهيولى اَمَّا تصيرُ هذه الهيولى، لا بهذه الصَّورة بل بصورةٍ ما، واما تَشَخُّصُ الصَّورة بذات الهيولى، فغيرُ معقولٍ لوجهين: الاول، انَّ هذه الصَّورة، يمتنعُ ان يفارق هذه المادَّة، فهي متعلِّقةٌ بهذه الهيولى بالضرورة، والثَّاني، انَّ الهيولى قابلةٌ فلا يكون فاعلةً للتَّشَخُّصِ.

- فان قيل: اذا استحال ان يكون الهيولى علَّةً للتَّشَخُّصِ، فما بالهم يقولون: كُلُّ نوعٍ متعدّدٌ واما يتشَخَّصُ بالمادَّة.

- اجاب بانَّ المراد انَّ المادَّة، علَّةٌ قابلةٌ اما العلةُ الفاعلة، فهي الاعراضُ المُكْتَنَفَةُ بالمادَّة المُسَمَّاة بالمُشَخَّصات، فعلى هذا، لا يتمُّ هذا الوجه، لجواز ان يكون تَشَخُّصُ الصَّورة بذات الهيولى، على انَّ ذات الهيولى فاعلةٌ لتَشَخُّصِها، بل قابلةٌ كما انَّ تَشَخُّصَها بالهيولى المعيّنة من حيث هي، قابلةٌ لا من حيث هي فاعلةٌ، بخلاف تَشَخُّصِ الهيولى بالصَّورة المُطلقة، فانه من حيث اَنَّها فاعلةٌ لتَشَخُّصِها.

- لا يُقال: لا شكَّ انَّ التَّشَخُّصَ واحداً بالعدد والصَّورة المُطلقة، ليست واحدةً بالعدد وقد تقرر انَّ فاعل الواحد، يمتنعُ ان لا يكون واحداً بالعدد، فامتنع ان يكون الصَّورة المُطلقة فاعلةً لتَشَخُّصِ الهيولى.

- لَأنَّنا نقول: ليس المرادُ بكونها مشخَّصةً و فاعلةً للتَّشَخُّصِ، اَنَّها مبدؤُ لتَشَخُّصِ الهيولى، بل كونها حالة في الهيولى بشخصها، لازمةٌ لها بنوعها وذلك كذلك، واما انضمام الوجود الى الماهية، فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين: وجودٌ و ماهيةٌ، بل اذا حصل الموجود في العقل، فصله اليهما.

- فان قلت: هذا كلامٌ على سند المنع.

- فنقول: المُقَدِّمَةُ القائلة بتوقُّف انضمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما مقدَّمةٌ بديهيةٌ لا يقبل المنع و التَّقْضُ مندفعٌ بما ذكرناه، م.

اعنى الهيولى والصورة، تتشخص بالأخرى وهذا لا يقتضى الدور، لأننا نجعل كل واحدة منهما علّة لتشخص الأخرى.

- ولقائل ان يقول: ان تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى، متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما، الى ذات الأخرى، وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الأخرى، متوقف على تشخص كل واحدة منهما، فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود ولا ينضم اليه غيره.

- ويمكن ان يجاب عن ذلك، بان يمنع المقدمة، فان انضمام الوجود الى الماهية، لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً، فكذا هيئنا.

القول: تشخص الهيولى بذات الصورة معقول، فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها، لاجل الصورة تعيينها، لا من حيث انها هذه الصورة، بل من حيث انها صورة ما - كما مر - واما تشخص الصورة بذات الهيولى، فليس بمعقول لوجهين:

الاول، ان هذه الصورة، لم تصر هذه الصورة بعينها، لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما، فان هذه الصورة، لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما، بخلاف الهيولى، فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة، فاذن تشخص الصورة بالهيولى، يكون من حيث هذه الهيولى، لا من حيث هي مطلقاً.

والثانى، ان ذات الهيولى، هي حقيقة القابلية والاستعداد، فكيف تصير علّة و فاعلاً للتشخص، بل قد قيل: ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص، فذلك النوع انما يتشخص بالمادة، اى يتشخص بهما من حيث هي قابلة للتشخص، فيصير النوع لاجلها كثيراً، لا من حيث هي فاعلة لذلك، بل الفاعلية هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والابن ومتى و امثالها المسماة بالمشخصات، فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة، من حيث هي قابلة لتشخصها، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور، وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم.

واما قول الفاضل الشارح: الشئ المطلق غير موجود، فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق، يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق، كما مر ذكره. والاول موجود فى الخارج والعقل، واليه نذهب هيئنا، والثانى موجود فى العقل، دون الخارج، فاذن ليس بصحيح ان يقال: انه غير موجود اصلاً.

و اما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية، فغير صحيح ايضاً، لأنهما امران عقليان و لا يصحُ الحاق الامور الخارجية - من حيث هي خارجية - فى احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية.

* وهم و تنبيه^(١) *

«او لعلك تقول: لما كان كُلُّ واحدٍ منهما يرفع الآخر برفعه، فكلُّ واحدٍ منهما كالآخر فى التقدّم و التأخر. و الذى يُخلصك من هذا، اصلُ نتحققه و هو انّ العلة كحركة يدك بالمفتاح، و اذا رفعت، رفع المعلول كحركة المفتاح، و اما المعلول، فليس اذا رفع رفع العلة، فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك و ان كان معه، بل يكون انما امكن رفعها، لانّ العلة و هي حركة يدك، كانت رفعت و هما اعنى الرفعين معاً بالزمان و رفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات، كما فى ايجابيهما و وجوديهما.»

لما ثبت انّ التلازم بين الصورة و الهيولى، هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس، وردّ عليه شكٌ و هو انهما لما تلازما فى الرفع، فليس احدهما بالتقدّم او التأخر اولى من الآخر و هذا الشك لا يختص بهما، بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة و بين معلولها. و الجواب انّ التلازم فى الرفع، انما يكون من جهة الزمان و لا يكون من حيث الذات، بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر، و لذلك قيل: عدم العلة، علةُ العدم، كما كان فى جانب الوجود ايجابُ العلة مما يوجد هما، اقدم من ايجاب المعلول و وجود العلة اقدم من وجود المعلول.

١. قوله «وهم و تنبيه»، لما بين انّ الصورة مُتقدمة على الهيولى بدون العكس، اورد عليه سؤالاً و هو انهما متلازمان فى الارتفاع ضرورة أنّه يلزم من ارتفاع كُلٍّ منهما ارتفاع الآخر، فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدماً على الآخر من الآخر، فاجاب بأنهما و ان تلازما فى الرفع الا انّ رفع العلة مُتقدّم على رفع المعلول، كما انّ فى الوجود ايجابُ العلة و هي الصورة هيهنا من الشئ الذى يوجد هما، اى الهيولى و الصورة معاً، اعنى العقل، متقدّم على ايجاب المعلول و هو الهيولى، م.

* تذنيب *

«يجبُ ان تتلطف^(١) من نفسك و تعلم انّ الحال فيما لا يفارقه صورته فى تقدّم الصّورة هذا الحال.»

الجسم الذى لا يفارق صورته، هو الفلكيّات باسرها، و بيان انّ حالها فى تقدّم الصّورة حال العنصريّات، ان تعلق واحدة من الهيولى والصّورة بالأخرى هناك ايضاً أمّا ان يكون من الجانبين السواء و هو باطلٌ، أمّا للدور او لعدم التلازم، و أمّا ان يكون من جانبٍ واحدٍ و لا يجوزُ ان يكون المُحتاج اليه، هو الهيولى، لانّ القابل، لا يكون فاعلاً، فاذن هى الصّورة، و هى أمّا ان تكون علّة للهيولى او واسطة و آلة أو جزءٌ علّة و الاوّلان باطلان لما مرّ، فهى اذن شريكةٌ لسببٍ اصليّ، يكون مجموعهما علّة للهيولى.

قال الفاضل الشّارح: فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيّات و العنصريّات الّا بشىءٍ واحدٍ و هو أنّا قد بينّا فى العنصريّات انّ الهيولى ليست هى المحتاج اليها، بان قلنا: انّ الصّورة اذا زالت، و جب ان يعقبها بدل و معقّب البدل، مُقيمٌ لمادّتها بالبدل و هذا لا يتصورُ فى الفلكيّات، بل بينّا ههنا بانّ القابل، لا يكونُ فاعلاً و هذا البيان كان عامّاً لهما، الّا انّ الشيخ لما لم يذكر فى العنصريّات هذا البيان العامّ و اقتصر على البيان الخاصّ بها، امر بالتلطف ههنا فى معرفة انّ الحال فيهما واحدٌ.

و اقول: و يتفاوت الحال فيهما ايضاً بشىءٍ آخر و هو انّ استعداد الهيولى لقبول الصّورة فى الفلكيّات، لازمٌ لذاتها مُستفادٌ من مبدعها، و فى العنصريّات غيرُ لازمٍ لها، بل مُستفادٌ من الاحوال المُختلفة المُتجدّدة الخارجيّة الّا انّ بيان الحال فيهما، لا يختلفُ بهذا التّفاوت.

١. قوله: «يجبُ ان تتلطف»، لا خفاء فى انّ الدلالة المذكورة، كما دلّت على تقدّم الصّورة و أنّها شريكةُ العلّة فى العنصريّات، كذلك دلّت على ذلك فى الفلكيّات، على ما كرّر الشارح بيانها، و أنّما امر بالتلطف قال الامام: لانّ من المُقدّمات الدليل المذكور، انّ الهيولى ليست محتاجاً اليها و قد بينّا بانّ الصّورة اذا زالت، و جب ان يعقبها بدل و هذا لا يتمشى فى الفلكيّات، لكن يُمكن بيانها فيها بانّ القابل لا يكونُ فاعلاً، فامر بالتلطف سقواً للفكر اليه، و أمّا قول الشّارح و يتفاوت الحال ايضاً بلزوم استعداد قبول الصّورة و عدمه، فقول لا تعلق له بعلية الصّورة و الكلام فيها، م.

* تنبيه *

«الجسمُ ينتهى ببسيطه و هو قطعه، و البسيطُ ينتهى بخطه و هو قطعه، و الخطُ ينتهى بنقطته و هى قطعه.»

الكميات المتصلة القارة^(١) ثلاثة انواع: الجسم التعليمى، و البسيط - و هو السطح - و

١. قوله: «الكميات المتصلة القارة»، الكمّ عرضٌ يقبل القسمة لذاته، أما منفصلٌ و هو العدد، و أما متصلٌ، فاما ان يكون غير قار الذات و هو الزمان او قاراً و هو ثلاثة انواع يتصل بها فى النسبة نوعٌ آخر، هو النقطة، اى نسبة النقطة الى الخط، كنسبة الخط الى السطح و كنسبة السطح الى الجسم، يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح و هو بالخط، كذلك الخط ينتهى بالنقطة فهى نهاية الخط، كما انه نهاية السطح و هو نهاية الجسم.

- فان قيل: لا فائدة لذى الوضع فى تعريف الانواع الثلاثة، اذ لا مقدار الا و هو ذو وضع لان كل مقدار حال فى الجسم فهو ذو وضع.

- فنقول: ايراد الوضع فى تعريف الكميات، دال على ان المراد به، فصل الكم و هو كون الشئ ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن ان يُشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه، و قد احترز به عن الزمان، اذ ليس شئ من اجزائه، مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، و اما الوضع فى تعريف النقطة و هو كون الشئ بحيث يُشار اليه احتراز عن المجردات، و الصور الجسميّة لذاتها تستلزم الجسم التعليمى، اى بلا توسط شئ آخر و الجسم التعليمى يستلزم البسيط، لا لذاته، بل باعتبار التناهى، فانه يمكن ان يتصور جسم غير مُتناهى و حينئذ لا يكون له بسيط، و اما انه معروض البسيط بالذات، فمعناه ان عروض البسيط اياه، ليس باعتبار عروضه لشيء آخر، بل هو عارض له و عارض للجسم الطبعي بالواسطة و لا منافاة بين نفى واسطة العروض و اثبات الواسطة مطلقاً، و مباحث الجسم التعليمى مذكورة بالعرض، لانه لما كان مُنطبقاً على الجسم الطبعي، تبين ماهيته و هى ان له الابعاد الثلاثة و اتصاله و تناهيه، فان الاجسام الطبعيّة، لما كانت متصلة مُتناهية كانت الاجسام التعليميّة كذلك لا محالة و كذلك تشكّلها، و قد افاد بقوله: «الجسمُ ينتهى ببسيطه» امرين:

الاول، اثبات البسيط، لانه لما انتهى بالبسيط و الانتهاء ثابت كان البسيط ثابتاً، و انما قلنا: انه ينتهى بالبسيط، فلانه ذو امتدادات ثلاث، اذا انتهى واحد منها فى جهة يبقى الامتدادان الآخران

الخط، ويتصلُّ بها في النسبة نوعٌ آخر من غير جنسها وهو النقطه. فالجسمُ هو مقدار ذو وضع له ابعادٌ ثلاثة، والسطحُ هو مقدارٌ ذو وضعٍ له بُعدان فقط، والخطُ مقدار ذو وضعٍ هو طولٌ بلا عرض، والنقطهُ هي ذات وضعٍ لا جزء لها، والصورة الجسمية لذاتها، تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر - كما مرّ - والجسم التعليمي يستلزم البسيط، والبسيط الخط، والخط النقطه، لا لذاتها بل باعتبار التناهي، فلذلك اتّصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخله في مباحث الماضيه بالعرض وبقيت المباحث الباقية، فاورد هذا الفصل، بعد تلك مشتملاً عليها.

واعلم انّ الجسم في قوله: «الجسم ينتهي ببسيطه»، هو التعليمي، لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي، انما يصيرُ معروضه بتوسط التعليمي، وقد افاد بقوله: «الجسم ينتهي ببسيطه»، اثبات البسيط أولاً وكيفية لزومه الجسم ثانياً وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده، الاخذ في جهةٍ ما ولما كان الجسم ذا امتداداتٍ ثلاثية وانتهاء الواحد منها في جهةٍ من حيث هو واحد، يقتضي بقاء الاثنين الباقيين، فاذن

فانتهاء الجسم انما يكون بما له امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك، بل عند انتهائه في جهةٍ يعرض امتداداً سار في جهتين آخريين وكان ذلك المتخيل والتفهم، وانما قيّد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله: «من حيث هو واحد»، احترازاً عن المخروط، فانّ تناهيه بنقطه، حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعُمقية عندها، فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهةٍ واحدة فقط.

الثاني، كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم، لا لذاته، بل بحسب التناهي.

لا يقال: هب، انّ الجسم يتناهي في الجهات واما انه احدى الجهات فقط، فلا شكّ انه يوجد شيءٌ ممتدٌ في الجهتين، فذلك تلك النهاية ولا نعى بالسطح الاً ذلك، وكذا القول في انتهاء السطح بالخط، اي انما ينتهي السطح بالخط، اذا كانت نهايته في الجهة واحدة فقط، لانه حينئذٍ يوجد شيءٌ ممتدٌ في جهةٍ واحدةٍ ولو انتهى السطح في جهتيه، لم يلزم انتهائه بالخط، كما في السطح المخروط، فانّ انتهائه في جهتيه بالنقطه، وهذا لا ينافي ما قدّمه من لزوم الخط، السطح باعتبار التناهي، لان المراد اعتبار التناهي في جهةٍ واحدةٍ فقط، م.

الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط و هو المُسمّى بالبيسط.
و هكذا القول في انتهاء البسيط بالخط، و اما الخط، فهو امتداد واحد مجرد عن
الآخرين، فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلاً، و يكون ذا وضع، لأن هذه المقادير، ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك و الشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلاً، هو النقطة، فالخط
ينتهي بالنقطة و هي ليست مقدار عدم الامتداد فيها.

قال الفاضل الشارح: انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط، بل قال: ينتهي ببسطه، لأن
البسيط كم و النهاية من المضاف المشهورى^(١)، فانها نهاية لذي النهاية، فاذن القول بان

١. قوله: «و النهاية من المضاف المشهورى»، اما أنه من المضاف، فلأنه لا يعقل الا بالقياس الى
الغير، و اما أنه من المشهورى، فلأن من خواص المضاف المشهورى، ان يحمل على نفسه مضافاً
الى الآخر، فيقال: الاب ابو الابن و الابن ابن الاب، بخلاف المضاف الحقيقي، فإنه لا يحمل على
نفسه مضافاً الى الآخر، فلا يقال: الابوة ابوة البنوة، و النهاية مضافها ذو النهاية، و يمكن ان يقال:
النهاية نهاية لذي النهاية و ذو النهاية ذو نهاية بالنهاية، فيكون مضافاً مشهورياً، فلا يكون البسيط
نهاية.

و فيه نظر لأنها اذا كانت من المضاف المشهورى، فلم لا يصدق على الكم، فان المضاف
المشهورى، ربما يصدق على الجوهر كـ«الاب» و «الابن»، بل على كل مقولة ضرورة ان
الاضافة يعرض كل مقولة من المقولات و اذا اخذت مع تلك الاضافة، كانت مضافاً مشهورياً
محمولاً على تلك المقولة قطعاً و التباين انما هو بين الاضافة الحقيقية و سائر المقولات.
قال الشارح: الجسم اذا انتهى، فهناك امران: احدهما السطح و الآخر النهاية، ثم ان كلا منهما
مضاف الى الجسم، فان اضفنا الاولى الى الجسم، كان سطحاً لذي السطح و ان اضفنا الثانى، كان
نهاية لذي النهاية، فهما مضافان مشهوران، فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة، لم يكن مضافاً
مشهورياً و ان اعتبرت مع الاضافة، فالسطح ايضاً مع الاضافة مضاف مشهورى، فجاز ان يحمل
النهاية عليه.

نعم، عروض السطح للجسم، بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت
النهاية له، فلا يكون السطح نفس النهاية، بل مقارن و مستلزم له فمحصل كلامه الرد على الامام
اولاً و تحقيق المغايرة بين السطح و النهاية ثانياً.

فان قلت: غاية ما فى الباب، ان السطح ليس نهاية لكنه قال: به ينتهى الجسم و ليس كذلك بل

البسيط نهايةً الجسم خطأ، بل هو الذى به يتناهى الجسم.

و أقول: التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلاثة امور؛ أولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين، وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهائه لا عدم المطلق، وثالثها اضافة عارضة الى الجسم، وأما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له، اذ هو مقارنٌ ومستلزمٌ للاول، واما الثالث فاذا اعتبر عروضة للاول، كان المجموع سطحاً مضافاً الى ذى السطح، واذا اعتبر عروضة للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية.

قوله : «و الجسم يلزمه السطح، لا من حيث يتقوّم جسميته به، بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسماً، فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيّاً امرٌ يدخلُ فى تصوّره جسماً و لذلك قد يُمكن قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناهٍ الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصوّرونه.» قال الفاضل الشارح^(١): مراده ان السطح والتناهى، ليسا جزئين لماهية الجسم، لا مكان

الامر بالعكس.

فنعقول: الباء ليست للسببية، بل بمعنى «المعية» وقد اشار اليه الشارح بقوله: «اذ هو مقارنٌ له»،

٢.

١. قوله: «قال الفاضل الشارح» مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين للجسم والّا امتنع تصوّره بدون تصوّرهما وليس كذلك، لانه يتصوّر جسمٌ غير متناهٍ، واعترض عليه بأنّ تصوّره الجسم، ثم ثبت تألّفه من الهولي والصورّة، فنحن تصوّرنا الجسم بدون تصوّره اجزائه وما ذاك الّا لاحد الامرين؛ اما لان تصوّر الشئ لا يستلزم تصوّره اجزائه، واما لان تصوّره الجسم كان بوجهٍ ما، والتصوّر المستلزم لتصوّر الاجزاء، هو التصوّر بكنه الحقيقة وكيفما كانت المسئلة، فلم لا يجوز ذلك فى السطح والتناهى؟

قال الشارح: الاجزاء قسمان؛ اجزاء فى العقل وهى الجنس والفصل، واجزاء فى الوجود، وهى المادّة والصورّة، وتصور الشئ انما يتوقّف على تصوّر الاجزاء العقلية، لا على تصوّر الاجزاء الوجودية، بل يُمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبةً بالحجّة وان كان فى الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية، كما اذا حدّدنا الجسم الذى يقبل الابعاد الثلاثة، ففى القبول اشارة الى المادّة وفى الابعاد اشارة الى الصورّة.

انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما، حين يتصوّر جسمٌ غيرُ مُتناهِ والشَّيءُ لا يتصوّرُ إلّا

إذا تمهّد هذه المقدّمة، فنقول: لم يرد الشيخ أنّ السطح والتّناهي، ليسا بجزئين عقليين للجسم، فإنّ ذلك غيرُ معقولٍ أصلاً إذا اجزاء العقلية محمولةٌ وهما لا يحملان على الجسم، فالامام لم يتفكّر بسلام الشيخ، حيث حملها على الاجزاء العقلية، فيبطل كلامه دلالةً واعتراضاً، بل اراد أنّهما ليسا بجزئين وجوديين، أمّا التّناهي، فلأنّه متعلّق بطرف الجسم والمتعلّق بالطرف، لا يكون جزءاً، وأمّا السطح فلأنّه لازمٌ للجسم باعتبار التّناهي الخارجى والجزءُ للشَّيء، لا يكون بحسب الامر الخارج، بل لذاته فقلوه: «من حيث يلزمه التّناهي»، اشارة الى أنّ السطح ليس بمقوم، و قوله: «بعد كونه جسماً»، اشارة الى أنّ التّناهي، ليس بجزءٍ للجسم لتحقيقه بعده وتعلّقه بطرفه، ثمّ ربما يتوهم أنّ السطح والتّناهي وان لم يكونا جزئين للجسم، إلّا أنّ ذا السطح والتّناهي، جزئان عقليان، فابطل ذلك بأنّهما لو كانا من الاجزاء العقلية، لم ينفك تصوّر الجسم عن تصوّرهما.

بقى ههنا نظران: الاولُ فى كلام الشيخ، فى هذا التّوجيه دعويين، احدهما أنّ السطح والتّناهي، ليسا من الاجزاء الوجودية، و ثانيهما أنّ السطح والتّناهي، ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدّعويين ترتيبٌ على ما وجهه، فلا يكون للفاء فى قوله: «فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً»، فائدةٌ ويُمْكِنُ ان يُقال للدّعى الثانية دليان: لَمْ يَدُلَّ فاء السّبية عليه، فإنّ السطح والتّناهي، لَمَّا كانا خارجين عن حقيقة الجسم، كان ذو السطح والتّناهي ايضاً خارجين، لأنّ المأخوذ من الخارج، خارجٌ قطعاً، وأنّى وهو قوله: «قد يُمكن».

النّظر الثّانى أنّ سؤال الامام وارّد على المسطح والتّناهي فان من منع استلزام تصوّر الجسم تصوّر السطح والتّناهي، كيف لا يمنع استلزام تصوّره تصوّر المسطح والتّناهي؟ والجواب أنّه يُمكن تصوّر حقيقة الجسم، بدون تصوّرهما، فإنّ حقيقة ليست إلّا أنّه جوهرٌ مركّبٌ من الهيولى والصّورة وبعد تصوّر هذه الحقيقة، يُمكن ان لا يتصوّر المسطح التّناهي، بل يتصوّر جسمٌ غير مُتناهِ واليه اشار بقوله: «و لذلك يُمكن قوماً»، فإنّ هؤلاء، لم يثبتوا الجسم الغير التّناهي، لعدم تصوّرهم حقيقة الجسم، بل تصوّروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناهٍ.

- فان قلت: هذا الجواب كان عن السّؤال على السطح والتّناهي، فلم غيره الى المسطح والتّناهي؟

- قلنا: نَبّه بذلك على أنّ الامام لم يفرق بين السطح والتّناهي وبين المسطح والتّناهي، وعلى أنّ دلالتهم لا ينتظم فى الاجزاء الوجودية وانّ سؤاله لم يرد عليها، م.

بعد تصوّر اجزائه، ثمّ اعترض عليه بأنّا نتصوّر الجسم و نحتاجُ في معرفة تأليفه عن الهيولى والصّورة الى الحجّة ولم يكن ذلك الّا لكون تصوّره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرّسوم و بعد معرفتهما تامّاً مكتسباً بحدود مُشمّلة عليهما، او لكون تصوّر الشّيء غير مقتض لتصوّر اجزائه، وكيف ما دارت القضية، فلم لا يجوز مثله في السّطح والتّناهي؟

اقول: والجواب عنه أنّ اجزاء الشّيء في العقل، اعنى «الجنس» و «الفصل»، غير اجزائه في الوجود، اعنى «الصورة» و «المادّة» والجسم يتصوّر باجزائه العقلية و يطلبُ بالحجّة اجزائه الوجوديّة و ان كانت الاولى بالقوّة مُشمّلة على الاخيرة، فإنّ الابعاد المأخوذة في حدّ الجسم، يدلّ على صورته والقبولُ المأخوذ فيه، يدلّ على مادّته، و السّطح والتّناهي، لا يعقلُ كونهما جزئين عقليين، اذ هما بمحمولين على الجسم، فبيّن الشيخ أولاً أنّهما ليسا بجزئين في الوجود و ذلك لانّ السّطح يلزمُ الجسم بسبب التّناهي المُتعلّق بطرفه و الجزء لا يكون كذلك، ثمّ احتمل ان يتصوّر كون ذى السّطح و ذى التّناهي جزئين عقليين، لكونهما محمولين عليه، فبيّن أنّهما ايضاً ليسا كذلك، لانفكاك تصوّره عن تصوّرهما.

واعلم أنّ الشّيء كما يتقوّم بجزئه العقلى و بجزئه الوجودى، فقد يتقوّم بعنّيه كالمادّة بالصّورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسم لا يتقوّم بالسّطح بواحدٍ من هذه المعانى، امّا الاولان فلما مرّ، و امّا الاخير، فلما سيأتى و هو أنّ السّطح لا يفعل الجسم. و قال ايضاً مُعترضاً على قوله: «من حيث يلزمه التّناهي»، أنّه مُشعرٌ بأنّ السّطح يلزمُ الجسم بواسطة التّناهي و هو يقتضى ان يكون عروض التّناهي للجسم، قبل عروض السّطح له، و هذا باطلٌ لأنّها انّ التّهاية اضافةً عارضةً للسّطح^(١) و العارضُ متأخّرٌ عن

١. قوله: «لأنّا بيّنا أنّ التّهاية اضافةً عارضةً للسّطح»، اى بالقياس الى الجسم، و ليت شعري اين بين ذلك و ليس فى شرحه شيء دالّ عليه، ثمّ قال: و يُمكنُ ان يُجاب عنه بأنّ من الجائز ان يكون شيءٌ متأخراً عن آخر فى وجوده و يكونُ ثبوت ذلك المتأخّر لشيءٍ ثالثٍ متقدّماً على ثبوت ذلك المتقدّم للشيء الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق، انّ بُرهان اللّم، قد يكون الاوسط فيه معلولاً للاكبر و يكون بشبوتيه الاصغر علّة ثبوت الاكبر له، فكذلك التّهاية ههنا و ان كانت متأخرة عن السّطح الّا ان ثبوتها للجسم، علة لثبوت السّطح له.

المعروض، فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له؟ ثم قال: و يُمكنُ ان يُجابَ بأنَّ النهاية المتأخّرة عن السطح، يُمكن ان يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالوسط في برهان الّلمى، اذا كان معلولاً لأكبر و علّةً لثبوته للاصغر.

و اقول: أمّا قوله: النهاية اضافةً عارضةً للسطح، يقتضى كون النهاية من المُضاف الحقيقى و هو مُناقضٌ لحكمه عن قريب، بأنّها من المُضاف المشهورى، فعلّة نسي ذلك، ثمّ أنّه ان أخذ النهاية تارةً مع السطح و جعلها بذلك الاعتبار مشهورةً، و تارةً منفردةً و جعلها بذلك الاعتبار حقيقيّةً، فكيف ساع له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض، فانّ تلك الاضافة، لا تعقل الّا بعد العروض، فانظر الى هذا الرّجل الفاضل، كيف يخط في كلامه و لا يُبالى اين يذهب؟ و بما حقّقناه من قبل و هو انّ الانقطاع يعرضُ لامتداد الجسم أوّلاً ثمّ السطح يلزمُ ذلك الانقطاع ثانياً، ثمّ تعرّضُ لهما الاضافة باعتبارين يزيلُ هذه الشبهة.

قوله: «و أمّا السطح كسطح الكُرّة من غير اعتبار حركةٍ او قطع، فيوجد و لا خطّ، و أمّا المحور و القطبان و المنطقة، فمما يعرضُ عند الحركة، و الخطّ المُحيط للدائرة^(١) قد يوجد و لا نقطة.»

يُريدُ بيان لزوم الخطّ للسطح و النقطة للخطّ ايضاً بواسطة التّناهى، فإنّهما لا يعرضان

قال الشارحُ اعتبر النهاية ههنا من المُضاف الحقيقى و فيما سبق من المُضاف المشهورى، فان اخذها تارةً مع السطح، فصارت مشهورةً و أخرى لا معه، فصارت حقيقيّةً و اذا كانت النهاية ههنا اضافةً حقيقيّةً، فهى يكونُ اضافة السطح الّذى هو العارض الى الجسم الّذى هو المعروض و اضافة العارض الى المعروض، أنما يتحقّقُ بعد العروض، فكيف يكونُ تلك الاضافة سبباً للعروض، و فيه نظرٌ، لأنّ اضافة العارض الى المعروض، لو وجب ان تكون بعد العروض و العروض ايضاً اضافة العارض الى المعروض، كان العروض بعد عروض آخر و أنّه محال.

و الجوابُ الحقّ، ما تحقّق من قبل انّ هناك ثلاثة أمورٍ، النهاية، ثمّ السطح، ثمّ اضافتهما، فليست النهاية عارضةً للسطح بالقياس الى الجسم، بل بعرض الجسم أوّلاً، ثمّ يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية. م.

١ - «و الخطّ كمحيط الدائرة»، خ.

لهما مع عدم التناهي^(١) و يجب ان يعرف أولاً الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع. فنقول: الكرة جسمٌ يحيطُ به سطحٌ واحدٌ فى داخله نقطة، يكونُ جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح مُتساوية، والدائرة سطحٌ مستوٍ يحيطُ به خطٌ واحدٌ فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط مُتساويةً والنقطتان مركزاهما و الخطُ المستقيم المارّ بالمركز المُنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرها و اذا قطعت الكرة^(٢) بسطح مستوحدت فصل مشتركٌ بين السطحين هو محيطٌ دائرة على سطح الكرة و اذا فُرِضَت الكرة مُتحرّكة حركة وضعية مُستديرة، حَدَثَ عليها نُقطتان لا تتحرّكان هما قُطباهما وقُطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النُقط المفروضة عليها من القُطبين، وقد تبين من ذلك انّ الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين: اما القطع، واما الحركة.

قوله: «و اما المركز، فعند ما تتقاطع اقطار، او عند حركة ما، او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط، كوجود نقطة فى ثلاثين و سائر ما لا يتناهى، فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء فى مقادير ان بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة، و

١. قوله: «يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضاً بواسطة التناهى، فانهما لا يعرضان لها مع عدم التناهى»، لقائل ان يقول: كيف يكون السطح والخط، غير المتناهيين وقد دلّ البرهان على تهاى الابعاد؟ وجوابه انّ التناهى، يُطلق على معينين: احدهما التناهى بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يُشار الى طرفه اشارةً حسيّةً، والآخر التناهى فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدّر محدود يقدره، والمراد بالتناهى، ههنا التناهى فى الوضع، فانّ السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهييتين فى الوضع، اى اذا كان لهما طرفٌ يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهى فى الوضع، كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين فى المقدار، لا مكان فرض مقدّر يقدرهما، م.

٢. قوله: «واذ قطعت الكرة»، اذا توهم سطح مستوٍ تقطع كرة ينقسم الكرة الى قطعتين كُلُّ منهما يحيطُ به سطحٌ مستديرٌ و دائرة هي قاعدته و هي فصلٌ مشتركٌ بين القطعتين ومحيطهما فصلٌ مشتركٌ بين سطحيهما، هذا اذا كانت القطعتان مُتصلتين اذا انفصلتا، فلا اشتراك بينهما، م.

إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة، فمعناه يتأتى ان يفرض فيما نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار و معناه يتأتى قسمته فيه.»

اقول: يُريدُ انَّ الدَّائرةَ لا يصيرُ مركزها موجوداً فيها، ألاً باحد ثلاثة اشياء؛ احدها التقاطع، و الثاني الحركة، و الثالث الفرض، فانَّ تقاطع الاقطار، انما يكون على نقطة هي المركز، و حركة الدائرة انما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز، و اما الفرض فظاهراً، و اما قبل عروض هذه الامور، فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها، اى كما انَّ موضع النقطة في الثلثين متعينٌ بالقوة، قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع، فكذلك حال المركز.

ثم ذكر انَّ وقوع الفصل في المقادير، انما يكون بالقوة فقط، و لا يخرجُ الى الفعل ألا بسبب الاعراض او الفرض - كما مرَّ ذكره مراراً - قال الفاضل الشارح: لا شك انَّ امكان حصول هذه النقطة^(١)، حاصلٌ في الدائرة بالفعل، قبل التقاطع و الحركة و الفرض، ثم انَّ المركز غير ممكن الحصول ألا في موضعٍ معيَّنٍ و هذا الامكانُ يوجبُ امتياز ذلك المواضع، فاذن مركز الدائرة موجودٌ قبل هذه الاحوال، و هكذا القول في سائر النقط، فاذن

١. قوله «قال الفاضل الشارح، لا شك انَّ امكان حصول هذه النقطة»، لما ذكر الشيخ: انَّ وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة، كوجود النقطة في الثلثين و الثلث و الرابع و سائر الاجزاء و ان لم يمكن فرضها ألا في مواضعها المعينة، اعترض الامام بانَّ امكان حصول التقاطع، ثابتٌ في هذه المواضع، غير ثابتٍ في غير هذه المواضع و هذه الامكانات اعراضٌ مختلفة، فلو كان اختلاف الاعراض يوجبُ الانقسام بالفعل، يلزم وجود التقاطع الغير المُتناهية بالفعل و الانقسام الغير المُتناهي بالفعل، و ان لم يكن اختلاف الاعراض موجباً للانقسام، لم يلزم من حركة الدائرة و الكرة حصول المركز و القطبين، لانَّ الحركة انما اوجبت الانقسام، لاختلاف الاعراض، فانَّ المركز او القطبين، لما وجب ان يكون ساكنةً و سائر الاجزاء مُتحرِّكةً، لزم انفصالها الكرة بالفعل، فان لم يُوجب اختلاف الاعراض الانقسام، لم يلزم وجودها، اجاب بانَّ الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع، هو فرضها فيها ضرورة أنَّه يحتاج الى تصوّر تلك التقاطع و تلك المواضع، فوجودها لكونها مفروضة، فالامام فرض و قال: لم افرض، و هذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امراً اعتبارياً و سؤال الامام بنائاً على انَّ الامكان امرٌ وجودي عند الشيخ، م.

تكونُ النَّقْطُ الغيرُ الْمُتَنَاهِيَّةُ موجودةٌ بالفعل و يلزَمُ من ذلك الانقسام الغير المُتَنَاهِي بالفعل و القول بانَّ اختلاف الاعراض، لا يوجبُ الانقسام، فاذن الحركة ايضاً لا توجب الانقسام.

و الجوابُ انَّ هذا كَلِّهُ فرضٌ، و الفرض لا يرتفعُ برفع اسمِهِ مع ثبوتِ معناه، بل يرتفعُ بان لا يفرض، و الدَّائِرَةُ ان لم يفرض فيها شَيْءٌ لم يلزمها شَيْءٌ ممَّا ذكر و هذا حَكَمٌ لا يختصُّ بالدَّائِرَةِ بل الخطُّ الواحد المُتَنَاهِي له مُنْتَصَفٌ و مُنْتَصَفُهُ مُنْتَصَفٌ و هَلَمْ جَرّاً و هي مُتَمَازَةٌ في نفسها عن سائرِ اجزاء الخطِّ اَلَّا اَنَّها تمتازُ بالفرض و لا ترتفعُ بان تقول: اَنَّها لازمةٌ و ان لم تفرض، لانَّ تصوّر المُنتَصَفِ فرضٌ، فضلاً عن التَّلَفُّظِ به.

قوله: «و انت تعلمُ من هذا، انَّ الجسم قبل السَّطْحِ في الوجود، و السَّطْحُ قبل الخطِّ، و الخطُّ قبل النَّقْطَةِ و قد حقَّقَ هذا اهل التَّحْصِيلِ، و امَّا الَّذِي يُقال بالعكس من^(١) هذا: انَّ النَّقْطَةَ بحركتها، تفعل الخطِّ، ثم السَّطْحِ الجسم، فهو للتَّفهيم و التَّصوِيرِ و التَّخْيِيلِ، الا تَرَى انَّ النَّقْطَةَ اذا فُرِضَتْ متحرِّكة، فقد فرض لها ما يتحرَّك فيه و هو مقدار ما خطُّ او سطحٌ، فكيف يتكوَّن ذلك بعد حركتها؟»

افاد هيهنا انَّ هذه الامور، كيف تترتَّبُ في الوجود، و انَّ الَّذِي يُقال بخلافه لتفهيم المُبتدئين، شَيْءٌ غير حقيقيٍّ، بل هو تخييليٌّ فقط، و الفاظُ الكتابِ غيْبَةٌ عن الشَّرْحِ.

* تنبيه *

«ما اسهل ما يتأتى لك تأمل^(٢)، انَّ الابعاد الجسمانيَّةُ مُتَمَازَةٌ عن التَّدَاخُلِ، و اَنَّهُ لا ينفذُ جسمٌ في جسمٍ واقفٍ له غيرٌ متَّحٍ عنه، و انَّ ذلك للابعاد، لا للهيولى^(٣) و لا لسائر

١ - «في»، خ. ٢ - «ان تتأمل»، خ.

٣. قوله: «و ان ذلك للابعاد، لا للهيولى» فانَّ الذَّراعيين، لا يجوزُ ان يصير اذراعاً واحداً و اَلَّا لكان الكلُّ مُساوياً لجزئه، لانَّ هيولى الذَّراعيين، لا يجوزُ ان يكون هيولى ذراع واحد، فانَّ الهيولى لا حصَّة لها في المقدار، بل نسبتُها مُتساويةٌ الى جميع الاقدار، و لانَّ صورة ذراعيين، يمتنع ان يكون صورة ذراعٍ واحدٍ، فانَّ الجسم قد يتخلخل، فيعظم مقداره و قد يتكاثف، فيصغر

الصّور و الاعراض.»

يُرِيدُ بيان امتناع تداخل الابعاد^(١) الجسمانية، و كأنه يدعى كون هذا الحكم أولياً، و

مع بقاء صورته فالشيء اما ان لا يكون له مقدار كالنقطة، فلا يمتنع من التداخل، كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة و جميع النقط، يجتمع في المركز اجتماعاً رافعاً للامتياز الوضعي، و ان كان له مقدار في الطول فقط، لم يمتنع من حيث «العرض» و «العمق»، حتى ان وضعنا احد الخطين بجانب الآخر، لم يحدث عرض، او احدهما على الآخر، لم يحدث عمق و الا انقسم السطح الى ما لا ينقسم و أنه محال، و ان كان له مقدار في الطول و العرض دون العمق، لم يمتنع من حيث العمق، فاذا وضع بعض السطوح على بعض، تداخل و لا يحصل منها عمق و الا لزم انقسام الجسم الى السطوح، بل التمتع من حيث المقدار، ضرورة ان مقدارين، يكونان اعظم من احدهما، م.

١. قوله: «يريدُ بيان امتناع تداخل الابعاد»، لما صدر الفصل بالتنبيه، فكأنه يدعى ان هذا الحكم أولى، و هذا المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للجسام الطبيعية، و كذلك المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام، ان ما بينها بعدد مقداري لاخلاء.

- فان قلت: مسائل العلوم، هي المطالب التي يُبرهن عليها في ذلك العلم، فكيف يكون هذا الحكم مسئلة و هو أولى؟

- فنقول: قولهم بان المسائل، مطالب قول خرج مخرج الغلب و الا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات و ذلك الاثبات، ربما لا يحتاج الى برهان، الا يرى ان انتاج ضروب الشّكل الاول من المسائل المنطقية، مع انه بديهي، فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية، و الاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للاستقراء الذي استفادت النفس هذا الحكم الاولى بسببه، اذا الحكم الاولى، ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم، فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر، يتنحي عنه الجسم المتمكن فيه و تكرر منه هذه المشاهدة، جزم بامتناع التداخل.

- فان قلت: فالحكم بامتناع التداخل، مكتسب من الاستقراء و هو احدى الحجج على المطالب و المكتسب من الحجة، لا يكون ضرورياً بديهاً.

- فنحن نقول: الحصول من الحجة، اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهة، فلا بد في

هذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المُتقدّمة، وأنما اوردَ هذه المسئلة هيئُنا، لتعلّقها بالمقادير و لبناء نفى الخلاء عليها، والاستشهاد بأنّ الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متّح عنه، تذكيرٌ للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التّعلم به و بامثاله، فإنّ من يتوقّف ذهنه عند حكمٍ اولى، يُنبّه عليه بالاستقراء و كذلك قوله: «و انّ ذلك للابعاد، لا للهيولي و لا لسائر الصّور و الاعراض»، فانه ايضاً تنبيهٌ على انّ الهيولي و سائر الصّور و الاعراض، لا حصّة لها في العظم، ألا بالعرض، فالابعاد الجسمانيّة، هي المخصوصة بالعظم بالذات، و لا شكّ في انّ عظمين، يجتمعان هُما اعظم من احدهما، فإنّ الكلّ اعظم من جزئه، و القول بالتداخل، يقتضى كون الكلّ مُساوياً لجزئه.

و اعلم انّ النّقطة لا حصّة لها في العظم، فلذلك لا يمتنعُ عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتّحاد، و الخطوطُ حكمها من حيث الطّول، حكم الاجسام و من حيث العرض و العمق، حكم النّقطة، و السّطوحُ ايضاً حكمها من حيث الطّول و العرض، حكم الاجسام و من حيث العمق، حكم النّقطة و لذلك ينطبقُ الخطوط و السّطوح بعضها على بعض، بحيث يرتفعُ عنها الامتياز الوضعي. فمن يحكم بأنّ هذا الحكم، يشترك فيه المقادير باسرها، ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير.

* اشارة *

«انك تجدُ الاجسام^(١) في اوضاعها تارةً مُتلاقيةً، و تارةً متباعدةً، و تارةً مُتقاربةً، و

الاكتساب من الحركتين؛ حركةً من المطالب ليحصل من المبادئ و حركةً منها اليه و ليس هناك ألا وجدان المبادئ و الانتقال عنها الى المطلوب، كما في الحديّات و التّجربيات و غيرها، م.
١. قوله: «اشارةً، انك تجد الاجسام»، الاجسامُ اَمّا مُتلاقيةً او غير مُتلاقية، فان كانت غير مُتلاقية، يختلفُ ما بينها من البعد، فبعدٌ هو ذراعٌ و بعدٌ هو ذراعان الى غير ذلك، و هو اختلافُ احتمال الابعاد للتّقدير.

و يختلفُ ايضاً احتمال تلك الابعاد، لتقدير ما يقع فيها، فمن الابعاد ما يسعه جسمٌ محدودٌ، و منها ما لا يحتملُ ألا الاصغر و منها ما يحتملُ الاكبر و الاختلاف انما هو اختلافٌ مقداري، فلا

قد تجدُها في اوضاعها تارةً بحيث يسعُ ما بينها اجساماً ما محدودة القدر و تارةً اعظم و تارةً اصغر، فتبيّن انّ الاجسام الغير المتلاقية، كما انّ لها اوضاعاً مختلفةً كذلك بينها ابعادٌ مختلفة الاحتمال لتقديرها و تقديرُ ما يقع فيها اختلافاً قدرياً، فان كان بينها خلاء غير اجسام و امكن ذلك، فهو ايضاً بعدٌ مقداري و ليس على ما يُقال: لا شيء محض و ان كان لا جسم..»

يكون لا شيئاً محضاً و القائلون بالخلاء فرقتان؛ فرقة تزعمُ انه لا شيء محض، و فرقة انه بعد ممتدٌ و هو الذي سمّوه بعداً مفطوراً، لأنهم زعموا انه مشهورٌ مفطورٌ عليه البديهة، و انّ جميع الناس يحكمون انّ بين اطراف الاناء بعداً ثابتاً، يُفارقه الماء و يحصل فيه الهواء. و قالوا: مكان العالم و جميع الاجسام التي فيها الخلاء، ابعاده مساويةٌ لابعاد الاجسام و هو بعدٌ مجردٌ عن المادة، فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء.

و قول الشارح: «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام و هو الذي يُسمّى بعداً مفطوراً»، منظورٌ فيه، لانّ قول الامام: و لا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما، ان حملناه على عوممه، فهو الخلاء بمعنى لا شيء، و ان اراد به الجسم، فهو المُشترك بين الخلاء، بمعنى لا شيء و البُعد المفطور، لانه اذا لم يوجد بينهما جسمٌ، فان لم يوجد بعداً اصلاً، فهو لا شيء و الاً فهو البُعد المفطور، فعلى تقديرٍ مختصّ بالخلاء - بمعنى لا شيء - و على تقديرٍ مشتركٍ، فلا وجه لاختصاصه بالبُعد المفطور.

و اما قوله: «و لا يتناولُ الذي لا يتناهى»، فهو غيرُ واردٍ، لانّ المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع، و لا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى و قوله: «بان فرض فيه اجساماً»، معناه فرض في الخلاء اجساماً جسمين بينهما بعدٌ محدودٌ و جسمين آخرين بينهما بعدٌ آخر، اعظم او اصغر او مساوٍ لتعدّد الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها.

و قد ثبت في الفصل المتقدم بانّ البُعد المتصل لا يقوم بلا مادة، لانّ كُل بعد قابلٌ للقسمة الوهميّة بالضرورة، فيكون قابلاً للقسمة الانفكاكية، فيكون ذا مادة، و هذا انما يتمُّ لو كان من البعد المجرد شيءٌ ينفكُّ عنه و ليس كذلك، و اما انّ البُعد المتصل، تنحى عند حلول الجسم اليه، فلانه لو لم يتنح، بل ثبت له دخلُ الجسم فيه، فيلزم تداخل الابعاد، و الذي تقرّر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية و لا يلزم منه انّ البعد الجسمي، لا يدخلُ في البعد المجرد عن المادة و انما يلزمُ لو اتّفقا في الحقيقة و هو ممنوعٌ، م.

يُرِيدُ إبطال الخلاء، و القائلون به فرقتان؛ فرقةٌ تزعمُ أَنَّهُ لا شَيْءٌ محضٌ و فرقةٌ تزعمُ أَنَّهُ بعدُ ممتدٌّ فى جميع الجهات، من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه و يكون مكاناً لها.

- قال الفاضل الشارح: يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان و لا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما.

- و اقول: هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام و هو الذى يسمّى بعد مفطوراً و لا يتناول الذى لا يتناهى، و الشيخ قد ابطال فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى، بان فرض فيه اجساماً يختلفُ ابعادُ ما بينها التقدّر الخلاء الواقع بينها بها، فان الاشياء المحض، لا يُمكنُ ان يتقدّر بشيء اصلاً، ثم يبيّن انّ الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام، قابلٌ للمساواة و التقدير، و أَنَّهُ يتجزّء على الحدود المشتركة و اضاف الى ذلك مقدّمة، هى ان كلّ ما كان كذلك، فهو اتمّاً كمّ متّصل، اعنى البعد المقدارى، و اما ذوكم متّصل، اعنى الجسم و اذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم، فهو بعدٌ مقدارى، ليس لا شيئاً محضاً، كما زعمت الفرقة الاولى و ان كان لا جسماً - كما زعمت الفرقة الثانية -

* تنبيه *

«و اذ قد تبين انّ البُعد المتّصل لا يقوم بلا مادّة^(١) و تبين انّ الابعاد الحميمية، لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعدٌ صرف، فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينهما و لم يثبت لها بعدٌ مفطورٌ فلا خلاء.»

يريدُ ابطال المذهب الثانى، و انا ابطله بوجهين و ذلك باضافة مقدّمتين ممّا تقدّم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتّقدم احدهما انّ البُعد المتّصل، لا يقوم بلا مادّة و هو ممّا تبين فى باب اثبات الهيولى، و الثانية انّ الابعاد الجسميّة لا تتداخل و هو ما ذكره فى فصل مفرد.

فاذا اُضيفَ الاولى الى الحكم المذكور، صار هكذا: الخلاء بعدٌ متّصلٌ و البُعد المتّصل ذو مادّة، فالخلاء بعدٌ ذو مادّة، فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون، و عبّر عن ذلك

بقوله: «فاذا سلكت الاجسام فى حركاتها، تنحى عنها ما بينها»، اى من الخلاء و لم يثبت لها، اى للاجسام بعد مفطور، ثم انتج من الجميع قوله: «فلا خلاء» و انما وسم الفصل بـ«التنبيه»، لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله.

* اشارة *

«و لقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام فى المعنى الذى يسمى «جهة»، فى مثل قولنا: تحرّك كذا فى جهة كذا، دون جهة كذا^(١)، و من المعلوم أنّها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرّك و كيف تقع الاشارة نحو لا شىء فتبين ان للجهة وجوداً.»

١. قوله: «فى مثل قولنا تحرّك كذا فى جهة كذا»، هذا مخالف لما سيجىء من ان الحركة لا يكون فى الجهة، بل عن الجهة، او اليها و لعله مجاز، و الحقيقة ان تحرّك فى سمت يتأدى الى جهة كذا، و الجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرّك على الاستقامة، او يمكن ان يقصدها بالاشارة الحسية، اى الجهة، مُنتهى الحركات او منتهى الاشارات، و وجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات، فالبحث عن الامتدادات و هى المقادير، يُناسب البحث عن نهاياتها، و ما قال الامام: ان الجهة امرٌ يعرضُ للنهايات، كما ان السطح و الخط، امران يعرضان للنهايات، فهذا غير كلام الشارح، و ربما يورد على القياس الاول ان قولكم: الجهة مقصد للمتحرّك، اى شىء تعنون بالجهة؟ أهى الحيّز، فمسلم ان المتحرّك يقصده، او منتهى الاشارة، فلا نسلم ان المتحرّك يقصده و الجواب ان كلّ اشارة يمتد الى شىء فهى ينتهى اليه و يمكن ان يقصده المتحرّك و على القياس الثانى، ان الاشارة امتدادٌ يخرج من المشير و ينتهى الى المشار اليه، فهذا الامتداد اما ان يكون موجوداً فى الخارج، او لا، فان لم يكن موجوداً فى الخارج، فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجوداً فى الخارج و ان كان موجوداً يلزم ان يحدث كلّما يشار خط نافذ فى جميع الافلاك، بل سطح قاطع لجميعهما، لان الخط نهاية السطح، بل جسم، لان السطح نهاية الجسم و من البين استحالته.

و جوابه ان يقال: هب ان هذا الامتداد، ليس موجوداً فى الخارج، ألاّ انّا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد، مشار اليه و موجود فى الخارج، غاية ما فى الباب انه لا يكون قائماً بهذا الامتداد، بل بجسمٍ موجود هناك على ما سيأتى بيانه، م.

يريدُ اثبات الجهات، و «الجهة» هي التي يُمكن ان يقصدها المتحرّك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسيّة في سمتها، و وجه المناسبة أنّها كما سيتحقّق نهايات الامتدادات. قال الفاضل الشّارح: المناسبة من وجهين؛ احدهما أنّ الخلاء يظنّ أنّه مكان، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنّها امرٌ يعرض للنهايات و الاطراف كالخطّ و السّطح فهي يُناسبها.

و استدل الشيخ على وجودها بقياسين؛ احدهما أنّ الجهة مقصد المتحرّك و د المتحرّك لا يقصدُ ما ليس بموجود، و الثاني أنّ الجهة يُشار اليها و ما يُشار اليه فهو موجودٌ.

* اشارة *

«اعلم أنّه لما كانت الجهة، ممّا تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات^(١) التي لا وضع لها فيجبُ ان يكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة.»

يريدُ بيان أنّ الجهات ذوات الاوضاع^(٢) و ليست من المعقولات^(٣) المُجرّدة التي لا وضع لها، و بينه بقياس يُشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصّغرى و هو انّ الجهة مقصدُ المتحرّك و المتحرّك لا يقصد ما لا وضع له، ثمّ يبيّن بهذا القياس ايضاً أنّ

١ - «المقولات»، خ.

٢. قوله: «يريدُ بيان أنّ الجهات ذوات الاوضاع»، اي مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبيّن انّ الجهة ذات وضع و أنّما يبيّنه لأنّ صغرى القياس الثاني موقوفة عليها: «كلّ جهة ذو وضع و كلّ ذى وضع قابلٌ للاشارة»، و هذا القياس مُصادرة على المطلوب، لأنّ الحدّ الاكبر، هو مفهوم الحدّ الاوسط، فإنّ الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة، بل بمعنى قبول الاشارة، أنّما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهرٌ قول الشيخ: فيجبُ ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة» و الاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصّغرى حتّى يكون الكلام انّ الجهة لا بدّ ان يكون مشاراً اليها، لأنّه يقع نحوها فهي مشار اليها و اليه اشار بقوله: لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة» و امّا قوله: لوضعها»، فمعناه انّ الجهات في نفسها و حقيقتها قابلةٌ للاشارة، م.

٣ - «المقولات»، خ.

صغرى القياس الثانى من المذكورين و ان كان يتنا بحسب التصديق، فان لميته فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس و هو ان يقال: كل جهة ذو وضع و كل ذى وضع، قابل للاشارة الحسية.

* اشارة *

«لما كانت الجهة ذات وضع، فمن البين ان وضعها فى امتداد مأخذ الاشارة و الحركة، و لو كان خارجاً عن ذلك، لكانتا ليستا اليها، ثم هي اما ان تكون منقسمة فى ذلك الامتداد، او غير منقسمة، فان كانت منقسمة، فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك و لم يقف لم يخل اما ان يقال: انه يتحرك بعد الى الجهة، او يقال: يتحرك عن الجهة، فان كان يتحرك بعد الى الجهة، فالجهة وراء المنقسم و ان كان يتحرك عن الجهة، فما وصل اليه هو الجهة، لا جزء الجهة.

فتبين ان الجهة حد فى ذلك الامتداد، غير منقسم، فهو طرف للامتداد و جهة للحركة، فيجب الآن ان يحصر على ان يعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع و ما اسباب ذلك، و تتعرف احوال الحركات الطبيعية.»

يريد بيان ماهية الجهة^(١) و اما آخره الى هذا الموضع، لان من الواجب تقديم بيان

١. قوله: «يريد بيان ماهية الجهة»، اعلم ان حاصل ما تقرره ان الاشارات، يمتد منا و لا شك ان لها منتهى، و كذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة و هي يمتد الى منتهى، فمنتهى الاشارات و الحركات، يكون بالضرورة موجود، اذا وضع فلما تبين وجود الجهة و انه على انحاء الوجود، اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتدادات، لانه لا يجوز ان ينقسم، و تقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة، الى الجهة و الحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة، فانها لو كانت الجهة منقسمة، لم ينحصر فى القسمين، لان هناك قسماً آخر و هو الحركة فى الجهة، فانحصر تلك القسمة، موقوف على عدم انقسام الجهة، فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة، كان مصادرة على المطلوب.

و جابئه ان ذلك القسم، منافى لماهية الجهة، فان الجهة، ما اليه الحركة، فلو كانت الحركة فى الجهة، لكانت الجهة مسافة و انه محال، م.

الهئية على بيان الماهية فبين أولاً أنها موجودة، ثم بين أن وجودها على اى انحاء الوجود، ثم قصد بيان الماهية وهى على ما حققه طرف للامتداد، غير منقسم وأما يتحقق ذلك لوجوب^(١) تناهى الامتدادات، فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية و طرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهةً وما فى الكتاب ظاهرٌ.

ولقائل ان يقول: أنه قسم الحركة الآخذة نحو شىء ذى وضع الى حركةٍ اليه و حركة عنه، اى حركة قُربٍ و حركة بُعدٍ وهذه القسمة، حاصرةٌ بالقياس الى ما لا ينقسمُ فى جهة الحركة واما بالقياس الى ما ينقسمُ فيها، فغير حاصرةٍ لأن هناك قد يكون قسمٌ آخر و هو الحركة فيه، و ايراد قسمةٍ لا يصحُّ بالقياس إلّا الى ما لا ينقسمُ فى بيان أن الشىء غير منقسمٍ مصادرةً على المطلوب.

و الجواب أن الحركة فى الشىء المنقسم، لا محالة تكونُ أما عن جهة و اما الى جهة و يعودُ القسمان الاولان و الآخر فجاز ان تكون جهةُ الحركة هى مسافة التى تقطع بالحركة و هو محالٌ، فاذن القسمة حاصرةٌ.

* وهم و تنبيه *

«لعلك تقول: ليس من شرط ما اليه الحركة، ان يوجد، فقد يتحرّك المستحيل من السواد الى البياض و لم يوجد البياض بعد، فان اختلج هذا فى وهمك، فاعلم أن الامرين بينهما فرقٌ، و ايضاً فإن ما تشككت به غير ضائرٍ فى الغرض، أما الفرق، فلأن المتحرّك الى الجهة، ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة، بل ممّا يتوخى بلوغه او القُرب منه بالحركة و لا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود و العدم، لم يكن وقت الحركة، و اما الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجودٌ كان وجودها وجود ذى وضعٍ ليس وجود معقولٌ لا وضع له، و ذلك غرضنا على أن الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام.»

الوهم هو شكٌ فى كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الحجة و هى قولنا: المتحرّك لا يقصد ما ليس بموجود، و تقرير الشك أن حركة الاستحالة و هى التى فى

الكيف - مثلاً - كالحركة من السّواد الى البياض، أمّا يقصّد ما ليس بموجود، فاذن تنتقض كليّة الكبرى.

و اجاب عنه بشيئين: احدهما جعل الكبرى، اخصّ ممّا كان^(١) و هو ان يُقال المتحرّك في الاين، لا يقصد ما ليس بموجود، فإنّ معه يحصل المقصود، وهذا هو الفرق، والثاني، التزام الشك، لأنّ الشك غير قادح في المطلوب و ذلك لأنّ الجهة التي تحصل بالحركة الى الجهة، تكون موجودة ذات وضع و هو مطلوبنا، فانا ما سعيانا إلّا لأنّ نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع، وهذا الجواب جدليّ غير برهانيّ و لذلك قال: «على انّ الحقّ هو الفرق».

١. قوله: «احدهما جعل الكبرى، اخصّ ممّا كان»، اى يخصّ الكبرى بالمتحرّك في الاين، فنقول: الجهة مقصد المتحرّك في الاين و مقصد المتحرّك في الاين موجود و حينئذ لا يردّ النقض في المتحرّك في الكيف، وهذا الجواب ليس بتامّ و لا مطابق للمتن، أمّا أنّه ليس بتامّ، فلانّ مقصد المتحرّك أمّا ان يجب ان يكون موجوداً أو لا يجب، فان لم يجب، فمقصد المتحرّك في الاين لا يلزم ان يكون موجوداً، و ان وجب فمقصد المتحرّك في الكيف، يلزم ان يكون موجوداً و إلّا فما الفرق، و أمّا أنّه ليس بمطابق للمتن، فلانّ كلامه أنّ الجهة مقصد المتحرّك، لا بدّ التّحصيل» بل «الحصول» عندها وصولاً أو قريباً، و لا خفاء في أنّ مقصد المتحرّك بالحصول عنده لا بدّ ان يكون موجوداً، و أمّا الكيف، فهو مقصد للمتحرّك بالتّحصيل، فيجب ان لا يكون موجوداً و إلّا لزم تحصيل الحاصل، هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب و الله اعلم بالصواب و اليه المرجع و المثاب، م.

النَّمط الثَّانِي

فى الجهات و اجسامها الاولى و الثانية

الاجسام تنقسمُ باعتبار الجهات^(١) الى ما يتقدّم عليها و يحدّدها و هو اجسامها الاولى، و الى ما لا يتقدّم عليها، بل يحصل فيها و هو اجسامها الثانية.

* اشارة *

«اعلم انّ الناس يشيرون الى جهات، لا تبدّل مثل جهة الفوق و السفّل، و يشيرون الى جهات تبدّل بالفرض، مثل اليمين و الشمال، فيما يلينا و مثل ما يشبه ذلك فلنعدّ^(٢) عمّا يكون بالفرض، و امّا الواقع بالطّبع، فلا يتبدّل كيف كان ذلك.»
يريد اثبات جسم محدّد للجهات، محيط بالاجسام ذوات الجهة.
فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك^(٣)، لما كانت الامتدادات التى تمرّ بنقطة و يقوم

١. قوله: «الاجسام تنقسمُ باعتبار الجهات»، اراد بيان الاجسام الاولى و الثانية و لما كانت الجهات اطراف الامتدادات و مقاطعها، كانت حدوداً فالمحدود هو الذى يقوم به تلك الحدود و تعيّنهما، و الاجسامُ باعتبار الجهات، امّا محدودُ الجهات و امّا ذوات الجهات و هى التى تحصل فى الجهات بمعنى الحصول فى حاقّ الجهة، بل بمعنى القرب اليها و هى الاجسام الثانية، م.
٢ - «فلنعدّ»، خ.

٣. قوله: «قبل الخوض فى تقرير ذلك»، مشهورٌ فيما بين الناس انّ الجهات ستّ، و سبب ذلك انّ الابعاد المفروضة فى كلّ من الاجسام ثلاثة لا غير و كلّ بعد له طرفان، و قيّد تعريف الفوق بحسب «الطّبع» احترازاً عن الانتكاس، فانّ ما يلى الرّأس فيه، ليس بفوق، لانه ليس على الهيئة

بعضها على بعض على زوايا قوائم - اعنى ابعاد الجسم - ثلاثة لا غير، وكان لكذلك امتداد طرفان، كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة؛ اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي و يستميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق و التّحت، الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطّبع، و التّحت ما يقابله، و اثنتان منها طرفا الامتداد العرضي و يستميهما باعتبار عرض قامته باليمين و الشمال، و اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب، و الشمال ما يقابله، و اثنتان طرفا الامتداد الباقي و يستميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام و الخلف، و القدام ما يلي وجهه، و الخلف ما يقابله، ثم يستعملها في سائر الحيوانات و الاجسام، حتّى الفلك على هذا النّسق. و هذا باعتبار ما هو غير واجب^(١) و هو قيام بعض

الطّبيعية، و تعريف اليمين بحسب الاغلب، لأنّه رُبما يصيرُ الجانب القوى ضعيفاً و لا يُقال له: أنّه يسارٌ في العرف، لأنّه يصدقُ عليه أنّه اقوى الجانبين في الاغلب.

قال الامام نقلاً عن «الشفاء»: سبب الشّهرة اعتباران عامي و هو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته، فإنّهم يسمّون الجهة القويّة منه يميناً و ما يقابلها شمالاً و ما يلي وجهه قداماً و ما يقابله خلفاً و ما يلي رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً، و اما في الحيوانات ذوات الاربع، فالفوق منها ما يلي ظهرها و السفّل ما يلي بطنها، و اعتبار خاص و هو أنّه يُمكن ان يفرض في كلّ جسم ابعاداً ثلاثة متقاطعة و لكلّ بُعد طرفان، فيكون لكلّ جسم جهات ستّ و اشار الشارح في اثناء بيانه الى انّ الاعتبار الأوّل راجع الى الاعتبار الآخر، فليس فوق الانسان و تحته الا باعتبار طول قامته الّذى هو الامتداد الطولي في الجسم، و لا يمينه و شماله الا بحسب عرض قامته الّذى هو الامتداد العرضي، و لا قدمه و خلفه الا باعتبار ثخن قامته و هو الامتداد الباقي و لا يكون شُبب الشّهرة الا شيئاً واحداً، نعم لا يعُدان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولاً لأنّه اقرب اليهم، ثمّ أنّهم يعقلونها في سائر الحيوانات و الاجسام، و يُمكن ان يُقال: السّابق الى اوهام العامّة انّ الانسان لمّا احاط به الجنبان و عليهما البدان و ظهر و بطن و رأس و قدم كان له الجهات الستّ ام اليمين و اليسار، فباعتبار الجنبيين، و اما الفوق و السفّل، فبحسب الرّأس و القدم، و اما القدام و الخلف فباعتبار البطن و الظّهر، و اما انّ هذه الجهات مُطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم، فهو و ان كان كذلك في نفس الامر، الاّ أنّه ليس ملحوظاً في الرّأى العامي، م.

١. قوله: «و هذا باعتبار ما هو غير واجب» اى انقسام الجهات الى الستّ، أنّما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لانّ الجهة

طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر، فاطراف الامتدادات جهات، سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا، وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور، ليس بحق، لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض، و اطراف الامتدادات، غير متناهية لا ينحصر في عدد، وسلك الامام طريقاً آخرأ قال: الحكم بان لكل جسم ست جهات، ليس بحق، لانه ان اريد به الجهات بالقوة، ففي الكرة بل في كل جسم، جهات لا يتناهي بحسب الحدود المفروضة فيه، فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح، لكنه قال: عدد الجهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة، او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات، هذا اذا كانت المضلعات اجساماً، اما اذا كانت خطوطاً، فعدد جهاتها، عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها، كما يقال: المثلث جهات ثلاث.

- فان قلت: التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات، لكن الكلام في المضلعات الجسمية، فالمثال لا يطابق المثل،

- فنقول: مراده بالمضلعات، ما هو اعم من الاجسام والسطوح، لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت، وانما سمي كل حد جهة، لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطأ او سطحاً او جسماً تعليمياً، فيكون الخطوط والسطوح جهات. وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولاً، لان كل حد النقطة او غير النقطة، لو كان جهة، لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها، فبطل قوله: لا جهة فيها بالفعل، وذكر الشارح: ان هذا تسمية بخلاف ما تقرر، لانه تقرر فيما مر، ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة، وفيه نظر لان الثبات بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الاشارة، والخط والسطح، غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى.

وقيل: المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي، لا طرف كل امتداد، حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات، وفيه ايضاً نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا.

- فان قيل: قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة والاشارة امتداد يخرج من المؤشر وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المؤشر، اما هو الخط، فيكون الجهة منتهى الخط، فلا يكون الا نقطة.

الامتدادات على بعض، فاما ان لم يعتبر ذلك، كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات، غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة.
قال الفاضل الشارح: الحكم بان الجهات ست مشهور و ليس بحق، فان الكرة لاحة لها بالفعل و لها جهات لا تنهاى بالقوة.

اقول: وهذا صحيح. ثم قال: محاذياً لبعض المتقدمين و اما المضلعات فعدد جهاتها، عدد حدودها النقطية و الخطية و السطحية، ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية و السطحية ان لم يعتبر النقطية - مثلاً - المثلث جهاته ثلاث.

اقول: هذه تسمية بخلاف ما تقرّر فيما مرّ، فان المقرّر هناك ان الجهة طرف الامتداد و اضلاع المثلث ليست اطرافاً للامتدادات هي اطراف السطح، و لنرجع الى المقصود، فنقول: الجهات الست، تنقسم الى ما لا يتبدّل بالفرض و هو الفوق و السفل، و الى ما

- فنقول: الاشارات ينتهى الى سطح المحدّد، فهو مقطعها و الامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط، لو كانت موجودة في الخارج، لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجب وجود المشار اليه في الخارج، على ان البرهان دلّ على ان جهة الفوق، هي سطح المحدّد و الحكماء باسره صرحوا به، فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي، م.

ك قوله: «فنقول الجهات الست تنقسم» الجهات الست التي يُشيرُ الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ما هي متبدّلة بالفرض، و منها ما لا يتبدّل.

قال الامام: اما التي تتبدّل، فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين، فلو فرضنا الجانب الضعيف قوياً و بالعكس، لانتقل اليسار يمينا و بالعكس، و اما القدام، فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرّك اليه الحيوان بالطبع و هناك حاسة الابصار، فلو فرضنا عكس ذلك، كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس، يتبدّل الخلف و القدام، و هذا فرض غير واقع، و ما ذكره الشارح و هو التبدّل التوجّه من المشرق الى المغرب، فرض واقع.

- فان قلت: هب ان فرض الامام في القدام و الخلف غير واقع، و اما في اليمين و اليسار فربما يكون واقعاً، فقد يصير الجانب القوي ضعيفاً و الضعيف قوياً.

- فنقول: لعل مراده ان يفرض الوجه في الوضع الذي هو الآن خلف الرأس و الا لم يقلب اليمين يساراً و اليسار يمينا بمجرد تبدّل الجانب القوي و الضعيف في التّادر على ما مرّ، و قال ايضاً: و اما الفوق و السفل، فقد يُراد بهما، ما يتبدّل بالفرض و قد يُراد ما لا يتبدّل بالفرض، فانه ان كان

الرُّأْد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه، فهما يتبدلان بالفرض وقد يُراد ما لا يتبدل بالفرض فإنه ان كان الرُّأْد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه، فهما يتبدلان بالفرض، كما اذا قام شخصٌ على احد طرفي قطر الارض وشخصٌ آخر على الطرف الآخر، فالجانب الذي يلي قدم كُلٍّ منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر، ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كُلٍّ منهما، يذهب الى رأس الآخر، فلو فُسر الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل، فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس احدهما، كان ما يلي رأس الآخر هو التَّحت، لا ما يلي رجله وهما يتبدلان، وان كان الرُّأْد منهما ما يلي السَّماء وما يقابله لم يكن ما يتبدل بالفرض اصلاً وكان هذا الكلام، اعتراضٌ على الشيخ حيث اطلق القول بأنَّ الفوق والسُّفل، من الجهات التي لا يتبدل.

اجاب الشارح بأنه لا يراد بالفوق والسُّفل ما يلي الرأس والقدم مُطلقاً وَاَلَّا ليتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصُّورة التي فرضها، بل الرُّأْد مَّا ورد في عبارتهم ما يلي الرأس والقدم بالطَّبع والجانب الذي يلي الرأس الشَّخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض، ليس الذي يلي القدم بالطَّبع.

- فان قلت: لا شك في أنَّ الشَّخص القائم على طرف قطر الارض رأسه وقدمه على النَّحو الطَّبيعي، فيكون الجانب الذي يلي رأس الشَّخص الآخر، يلي القدم بالطَّبع، فيكون سفلاً بالقياس الى ذلك.

- فنقول: قوله بالطَّبع، ليس صفةً للقدم، بل يتعلَّق بالفعل ومعنى التَّعلُّق أنَّ لرأس كُلِّ شخصٍ نسبةً طَبِيعِيَّةً مع الجهة، فالنسبة الطَّبيعيَّة التي لرأس كُلِّ شخصٍ مع الجهة، ليست هي النسبة الطَّبيعيَّة لقدم الشَّخص الآخر معها وَاَلَّا لكان قدم الشَّخص الآخر لو فرضنا جنب رأس الشَّخص الاول كانت على النسبة الطَّبيعيَّة وليس كذلك، فلا يكون ما يقرب رأس احد الشَّخصين قُرباً طَبِيعِيّاً ما يقرب قدم الشَّخص الآخر قُرباً طَبِيعِيّاً.

واما ما يُشبه ذلك، فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله، فان الجانب الشرقي منه، يسمَّى اليمين، لأنَّ قُوَّة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشَّمال كما في الانسان، ويحتملُ ان يكون الرُّأْد بما يشبه ذلك القدام والخلف، لأنَّه ذكر من الجهات الفرضية اليمين والشَّمال، فلم يبق من الجهات الستَّ اَلَّا القدام والخلف، فاذا حملناه عليهما، كانت الجهات الستَّ كُلُّها مذكورة، ومبنى الاحتمالين، انَّ قوله: مثل اليمين والشَّمال فيما يلينا مشتملٌ على امرين، احدهما اليمين والشَّمال، والآخر ما يلينا فذلك في قوله: «و مثل ما يشبه ذلك»، ان كان اشارة الى ما يلينا كان

يتبدّل به و هو الاربعةُ الباقية و ذلك لانّ المتوجّه الى المشرق - مثلاً - يكون المشرق قدامه و المغرب خلفه و الجنوب يمينه و الشمال شماله، ثم اذا توجه الى المغرب، يتبدّل الجميع، فصار ما كان قدامه خلفه و ما كان يمينه شماله و بالعكس، فهذه تتبدّل بالفرض و ليس فوق و السفّل كذلك، فانّ القائم لو صار منكوساً، لا يصير ذمّا يلي رأسه فوقاً و ما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان فوق و التّحت بحالهما. و الفاضل الشّارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفاً و الضّعيف قوياً يعنى اليمين شمالاً و الشمال يميناً و هكذا فى القدام و الخلف و الأوّل فرض واقّع و هذا غير واقّع.

و قال: ايضاً فوق و السفّل، يتبدّلان بالفرض، ان جعل الاعتبار بالرأس و القدم فانّ قيام شخصين قطر الارض، يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما، يلي قدم الآخر، و لا يتبدّلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السّماء و ما يقابله.

اقول: ليس المراد من اعتبار الرأس و القدم، ما يلي رأس الشّخص و قدمه، فانّا بيّنا انّ

الكلام و مثل ما يُشبهه ما يلينا هو يمين الفلك، فانّ ما يُشبهه ما يلينا، هو ما يلي الفلك و هو يمينه و شماله، كما انّ ما يلينا هو يميننا و شمالنا، و ان كان اشارة الى اليمين و الشمال، فما يُشبههما هو القدام و الخلف، ألا انّ تفسيره بيمين الفلك و شماله، انسب لانه قوله: فيما يلينا، يدلّ دلالةً لطيفةً على انّ المراد مثل ما يُشبهه ذلك لا فيما يلينا و ألا لكان قوله: فيما يلينا مُستدرَكاً، و قد شبه الفلك بحسب الحركة الشّرقيّة بانسان يكون رأسه فى جهة القطب الجنوبي و يمينه الى الشّرق، و وجهه الى وسط السّماء، فيكون القطب الجنوبي علوّاً و الشّمالي سفلاً و المشرق يميناً و المغرب شمالاً و وسط السّماء قداماً و مقابله خلفاً، و بحسب الحركة الغربيّة بانسان، يكون رأسه فى جهة القطب الشّمالي و يمينه الى المغرب، فيتبدّل الاربعة بخلاف القدام و الخلف، و ما فرضه الشارحان، أنّما هو بحسب الحركة الشّرقيّة، لانّ تسمية المشرق يميناً باعتبار، و اعلم انّ الشيخ أنّما قدّم هذه المسئلة على اثبات محدّد الجهات، لانّ الكلام ليس فى تحديد الجهات مُطلقاً، فانّ لكلّ جسم حدّاً واحداً و حدوداً أنّما يتعيّن وضعها بذلك الجسم، فهو المحدّد لتلك الحدود، بل فى تحديد الجهات الّتى يشيرُ النَّاس اليها، لا فى جميع تلك الجهات، بل فى الجهات الحقيقيّة منها و هى جهةُ فوق و جهةُ السفّل، فقد حرّر الدّعوى بهذه المقدمة و لهذا قال: فلنعد عمّا

بالفرض، م.

ذلك يتبدّل بالانتكاس، بل المراد ما يلي الرأس و القدم بالطّبع و على هذا، لا يكون الطّرف الآخر من قطر الارض، هو الّذى يلي القدم بالطّبع.

و فسّر ايضاً قوله: «و مثل ما يشبه ذلك»، بالفلك الّذى يسمّى الجانب الشرقي منه يميناً و الجانب الغربى شمالاً، تشبيهاً بالانسان الّذى يسمّى جانبه الّذى يظهر منه قوّة حركته يميناً، و يحتمل أن يفسّر ذلك بالقدم و الخلف، لأنّه ذكر الفوق و السفّل و اليمين و الشمال و لم يذكرهما و هما يشبهان باليمين و الشمال، لتبدّلهما بالفرض أنّ الشّيخ لمّا قيّد اليمين و الشمال بقوله: «فيما يلينا»، فتفسير قوله: «و ما يشبه ذلك» بالفلك اولى، لأنّ اتّصاف الفلك بذلك، أمّا يكون بسبب تشبيهه بالانسان، و أمّا الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور، فوسط سمائه يشبه قدامه و ما يقابله خلفه و احد قطبيه علوه و الآخر سفله، و ذلك شيء لا يتصوّر فيه فائدة، ثمّ لمّا بين الشّيخ قسمة الجهات الى ما بالطّبع و ما بالفرض، قال: «فلنعد ممّا يكون بالفرض»، اى فلنتجاوز عنه، لأنّ الامور الفرضيّة لا تتضبط.

* اشارة *

«ثمّ من المحال^(١) ان يتعيّن وضع الجهة فى خلاءٍ او ملاءٍ متشابه، فانه ليس حدّ من

١. قوله: «ثمّ من المحال»، قبل الخوض فى البرهان، لابدّ من تمهيد مقدّمه و هى انّ الجهتين المختلفتين، جهتان متعيّنتان بالطّبع، متقابلتان بالطّبع، أمّا أنّهما متعيّنتان بالطّبع، فلانّا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرّك الى الفوق بالطّبع كالنّار و بعضها الى السفّل كالارض، فلو لا انّ الفوق و التّحت، جهتان حقيقتان متميزتان بحسب الطّبع، لمّا كان بعض الاجسام متوجّها الى احدهما بالطّبع و البعض الآخر الى الآخر بالطّبع، و أمّا أنّهما متقابلتان بالطّبع، فلانّ الاجسام الطّالبة لاحدهما بالطّبع، هاربة من الآخر الطّبع، و ايضاً احدهما ما يلي رأس كلّ احد بالطّبع و الآخر ما يلي قدمه بالطّبع، فهما طرفا امتدادٍ متقابلان و يلزم من ذلك انّ احدهما ان كان فى غاية القرب من الجسم يكون الآخر فى غاية البعد عنه بالضرورة.

اذا تمهد هذه المقدّمه، فنقول: لمّا كان الموضع خفا، فلا بأس ان يشرح كلام الشّيخ أولاً ثمّ كلام الشارح، ليتحقّق الفرق بينهما، فلا يعبأ بالتكرار ان وقع، أمّا كلام الشّيخ، فهو ان تحدّد الجهد الحقيقى و تعيّن وضعها، أمّا ان يكون فى «خلاء» او «ملاء» متشابه، اى ملاء لا اختلاف فيه اصلا

فى الواقع، او فيما لا يكون خلاء و لا ملاء متشابهاً و الاول باطل اذ ليس حد من الخلاء و الملاء المتشابه اولى بان يكون طبيعى من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء و الملاء المتشابه، فيجب ان يقع تحدّد الجهة بشىء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابه و لا محالة يكون جسماً او جسمانيّاً، لانّ الجهة ذات وضع و تعيّن ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع، و ايّاً ما كان فتحدّد الجهة أنّما يكون بجسم، و هو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث أنّه واحد او لا يكون جسماً واحداً من حيث أنّه واحد، لا سبيل الى الاول، لانّ لكلّ امتداد طرفين، هما جهتان، بل الجهات الحقيقية اثنتان و الجسم الواحد من حيث أنّه واحد، ان كان محدّد الجهة لم يتحدّد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة و المطلوب تحدّد الجهتين فالتحدّد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث أنّه واحد و ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين، او يكون جسماً واحداً لا من حيث أنّه واحد و ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً، بل جسمين ان يكون جسماً واحداً، لا من حيث أنّه واحد لا جاز ان يكون التحدّد بجسمين، فانه لو تحدّد الجهتان بجسمين، فاما ان يكون احدهما محيطاً بالآخر او يكونان متبائنين و هما باطلان؛

اما الاول، فلانّ الجهتين، لو تحدّدتا بجسمين، احدهما محيط بالآخر، حتّى يكون تحدّد احدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط، كان المحاط لا محالة كالمركز، لانّ الجهة الأخرى فى غاية البعد عن الجهة الاولى و الذى هو فى غاية البعد من المحيط، ليس الا فى المركز، فحينئذٍ يكفى الجسم المحيط فى التّحديد حتّى يكون تحدّد احدى الجهتين و هى غاية القرب بسطحه و الجهة و هى غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعاً فى التّحديد بالعرض، حتّى لو فرض المحاط بحيث لا يكون فى المركز، لم يقدح فى تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله: «سواء كان حشوه او خارجاً عنه»، فانّ الضمير فى «حشوه» يستحيل ان يعود الى المحيط، لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط، بل الى المحاط، اى يتحدّد جهة البعد بمركز الجسم المحيط، سواء فرض المركز فى حشو المحاط او خارجاً عن المحاط، فلم يكن للمحاط دخل فى التّحديد بالذات، فانه لو كان له دخل فى التّحديد، لكان اذا فرض المركز خارجاً عنه لم يحصل تحدّد جهة البعد و ليس كذلك، فلا يكون تحدّد الجهتين بالجسمين معاً، بل باحدهما، لا من حيث أنّه واحد و المقدّر خلافه.

و اما الثانى، فلو جهين؛ احدهما ان كلّ جسم يفرض من الجسمين المتبائنين، أنّما يتحدّد به جهة القرب و اما جهة البعد، فلا يتحدّد بشىء منهما، لانّ البعد عن اى جسم يفرض منهما، ليس

محدوداً، فإنَّ البُعد إذا كان خارجاً عن الجسم، فالْبُعدُ عنه الى اين، فإنَّ كُلَّ حَدٍّ يفرض أنَّه غاية البُعد فوراء ذلك البعد، ابعده منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البُعد في حشو الجسم، فإنَّه حينئذٍ يكون فيه حدٌ معيَّن هو غاية البعد، حتَّى ان يكون كُلَّ حَدٍّ يفرض ورائه، لا يكون ابعده منه، بل يكون من جهة القُرب واليه اشار بقوله: «ما لم يكن محيطاً».

وربما يوجّه هذا المقام، بأنَّ الابعاد من كُلِّ جسمٍ الى آخر ابعاد، لا ينحصر والجسم الآخر ليس بواقعٍ في جميع ابعاده، بل في بعضه بعض ابعاده دون بعض وَاَلَّا لكان مُحاطاً، فلا يتحدّد به بعد ذلك الجسم، والوجه الأوّل اشدُّ انطباقاً على المتن، لا يُقال في التوجّهين نظراً، أمّا في الأوّل، فلأنَّه ان أُريد به أنَّ البُعد المفروض غير محدودٍ فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدّد، وان أُريد به البُعد الموجود، فلا نسلم أنَّه غير محدودٍ.

أمّا في الثّاني، فلأنَّه ان أُريد به أنَّ جميع الابعاد، لا يتحدّد بالجسم الآخر، فمسلّم، لكن لا يلزمُ منه أنَّ الابعاد الموجودة بينها، لا يتحدّد بل لا يلزمُ منه أنَّ جهة السّفْل، لا يتحدّد به و أمّا يلزمُ ذلك لو كانت جهة السّفْل هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوعٌ، وان أُريد به أنَّ بعض الابعاد، لا يتحدّد بالجسم الآخر، فلا نسلم أنَّ ذلك البعض جهة السّفْل لأنّا نقول: قد عرفت أنَّ جهة الفوق وجهة السّفْل، مُتقابلتان حتَّى انَّ ائى بُعْدٍ فُرض من جهة الفوق في كُلِّ جانبٍ يمتدُّ الى جهة السّفْل و ائى بُعْدٍ أخذ من جهة التّحت، فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعاً ومّا يُعين على ايضاح المقام، ما ذكره الشيخ في «الشفاء» أنَّ كُلَّ جسمٍ من الجسمين المُتباينين، يتحدّد بسطحه جهة القُرب، يكون جميع سطحه جهة القُرب ويكون حاله الى ما هو خارجٌ عنه من جميع الجوانب سواء، لأنَّه سطحه في نفسه سطحٌ واحدٌ مُتشابهٌ في جسمٍ واحدٍ مُتشابهٌ نسبته الى ما هو خارجٌ عنه نسبةً واحدةً مُتشابهةً فلو كان في خارجهِ من بعض الجوانب جسمٌ جاز ان يتوهّم في كل جانبٍ جسمٌ يتحرّك الى ذلك الجسم المُحدّد الحركة المُقرّبة منه، فاذا فرضنا جسماً يتحرّك الى ذلك الجسم من الجانب الّذى لا يلي الجسم الآخر، فهذه الحركة حركةٌ مستقيمةٌ الى جهةٍ وليست من مُقابلها، لكنّ الحركة المُستقيمة الى جهةٍ لا يكون أَلّا من مُقابلها ضرورةً أنَّ الحركة الى فوق، لا تكون أَلّا من تحت وبالعكس.

وايضاً لو حدّد جسم جهة واحدةً بالنوع لكونها قريباً منه، وجب ان يكون كُلُّ قَريبٍ منه، من ائى جانبٍ هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كُلُّ بُعْدٍ منه، فان تحدّد جميع ابعاده بالجسم، كان محيطاً به وان لم يتحدّد به، بل به وبالاكسار الآخر، فتلك الاجسام، ان لم يكن واقعةً في ابعادٍ

مُتساوية من الجسم الاول، فجهات المُختلفة بالنوع فى مقابلة جهة واحدة بالنوع و أنه محال، و ان كانت واقعة فى ابعاد متساوية، فجهة عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع و تلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول، فيكون تحدّد الجهتين على سبيل محيط و مركز، لكن الجسم الواقع فى المركز، داخل فى الآخر بالعرض و المحيط كافى فى تحدّد الجهتين.

الوجه الثانى، ان لكل واحد من الجهتين، جهات لا تنهاى و الجسم الآخر المُباين، لا يُمكن ان يقع فى جميع تلك الجهات، فلا بُد من وقوعه فى بعض تلك الجهات، مع امكان وقوعه فى الجهة الأخرى و ذلك لا بُد له من مخصّص مؤثر فى التحديد، فيكون جسماً واقعاً فى بعض جهات الجسمين الاولين، فان كان وقوعه فى ذلك البعض من الجهات الجسمين الاولين، لزم الدور و الا تسلسل، فتعين ان يكون المُحدّد جسماً واحداً لا من حيث أنه واحد، لكن لا مطلقاً بل من حيث الاحاطة، لان جهة القرب يتحدّد به، و اما جهة البعد، فلا يُمكن ان يتحدّد بما يكون خارجاً عنه، لان البعد عنه لا يكون محدّداً حينئذ بل لا بُد من ان يكون داخل فى و هو المركز، فيكون المُحدّد محيطاً كرياً و هو المطلوب.

- فان قلت: لا حاجة الى هذه التقسيمات، بل اكثر هذه المُقدّمات مستدرِك اذ يكفى ان يُقال: الجهة لما كان طرف الامتداد، فتحدها اما ان يكون فى جسم او جسماني، لان تعين ذى الوضع لا يكون الا بذى الوضع و لا بُد ان ينتهى الى الجسم، لكن كل جسم يفرض ان يكون محدّداً فلا شك أنه يتحدّد به جهة القرب، فيجب ان يتحدّد به جهة البعد عنه، لان تحدّد جهة البعد بغيره محال اذ البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد، اذ حدّد جهتين، لم يحدّد كيف ما اتفق، بل من جهة الاحاطة فيحينئذ يتحدّد بسطحه جهة القرب و بمركز جهة البعد و هو المطلوب.

- فنقول: لا شك ان هذا محصل البرهان و خلاصته الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول و هو ان تحدّد الجهة، اما فى شىء متشابه او فى غيره، لانه اراد اثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الابعاد و على تقدير لا تنهاىها، فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية و هى لا يتبدّل، علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بُد ان يتعين وضعها، فتعين وضعها اما فى جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول، اى ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدّد الجهتين فيه و لهذا فرض ايضاً تحدّد الجهتين فى الخلاء، مع أنه تبين استحالة، فقد نبّه بذلك على ان اثبات محدّد الجهات، لا يتوقّف على تنهاى الابعاد و على استحالة الخلاء.

و انما زاد التقسيم الثانى و هو تقسيم المُحدّد الى جسم واحد و جسمين، دفعاً لما سبق الى

الاهوام العامية من ان السماء سطح مستوي هو فوق والارض ايضاً سطح مستوي هو تحت، هذا ما يتعلّق بالمتن.

واما الشرح، فقلوه: «و الجهتان المُعَيَّنَتان بالطبع، يكون تعيّن وضعهما»، اي تحدّد الجهتين و هو تعيّن وضعهما: «اما في شيء متشابه خلائاً كان او ملئاً او في شيء مختلف» وهذا يوهّم أنّه ليس على محاذاة كلام الشيخ، لأنّ قوله: «متشابه»، صفةً لملاء، فالملاء المتشابه قسم الآخر، قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسماً واحداً، لكنّ الخلاء ايضاً لمّا كان مُتشابهاً لأنّ المراد منه البعد المفطور والدليل على استحالة التحدّد بها مشتركاً صار قسماً واحداً و هو محالٌ لثلاثة اوجه:

احدها انّ بعض حدود المُتشابه، ليس اولى بان يكون جهةً من سايرها، وقد اشار هيئها اشارةً لطيفةً الى انّ قول الشيخ بان يجعل جهةً مخالفةً لجهةٍ أخرى، فيه الاستدراك، لأنّ اى جهة من الجهتين يُفرض و ان كان مخالفةً لجهةٍ أخرى بالطبع الا انّ الدلالة ليست تتوقّف على هذا الاختلاف، بل لو لم يكن الا جهةً واحدةً لا يجوز ان يجرد بالمتشابه، لأنّ بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة مطلوبةً لبعض الاجسام دون بعضٍ من غيره، لكن قوله: «المفروضة» ايضاً مستدرك لعدم توقّف هذا الوجه عليه.

وثانيها انّ الحدود في الخلاء و الملاء المتشابه، بحسب الفرض لا تآ لا تعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلاً و الجهتان المطلوب تحدّدهما بحسب الطبع، و يُمكن ان يعبر عن هذا الوجه، بأنّ الحدود فيهما غير موجودةٍ في نفس الامر و كلامنا في الجهات الموجودة.

و ثالثها، انّ الحدود فيهما، غير متناهية و الجهتان المُتعيّنَتان، ليستا الا اثنتين، فقلوه: «و كون الجهتين بالطبع اثنتين»، تفسر لما قبله، لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين، بان يقال: الحدود الغير مُتناهية، فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان المُتعيّنَتان منها و الا فلا امتناع في ان يكون الاثنتان من الحدود الغير المُتناهية و حينئذ يكون هذا الوجه مستدركاً، و لمّا بطل ان يكون تحدّد الجهة في شيء متشابه تعيّن ان يكون لشيء مختلف و ذلك الشيء لا بد ان يكون جسماً او جسمانياً.

- لا يقال: ان اريد بمحدّد الجهة فاعلها، فلا نُسلم أنّه لا بد ان يكون جسماً او جسمانياً، لجواز ان يكون مفارقاً، و ان اريد به قابلها، فمحدّد الجهتين الطبيين، لا يكون واحداً ضرورة ان المركّب لا يقوم بالمحدّد.

المُتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غير، فيجبُ اذن ان يقع بشئٍ خارج عنه و لا محالة أنه يكونُ جسمًا أو جسمانيًا، و المحدودُ الواحد من حيث هو كذلك، فانما يفترضُ منه حدٌ واحدٌ ان افترض و هو ما يليه و في كُلِّ امتداد محصل، جهتان و هما طرفان، و هو انّ الجهات التي في الطّبع فوق و سفلى و هما اثنتان، فالتحدّد اذن^(١) اما ان يقع بجسم واحدٍ لا من حيث كونه واحدًا و اما ان يقع بجسمين و التحدّد بجسمين، اما ان يكون احدهما محيطًا و الآخرُ مُحاطًا به، او يكون وضع الجسمين مُتباينًا، و اذا كان احدهما مُحيطًا و الآخرُ مُحاطًا به، دخل المُحاط به في ذلك التأثير بالعرض، و ذلك لانّ المحيط وحده يحدّد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدّد باحاطته و

- لانا نقول: المراد به ما يتعيّن به وضع الجهة، و من البيّن انّ تعيّن الوضع، لا يكون اّلا بذي الوضع. و كان الشيخ و كذا الشارح، نبّه على هذا المعنى بانّ وضع تعيّن، وضع الجهة مقام تحدّدّها في مورد القسمة.

قوله: و اما الجسم الواحد من حيث هو واحدٌ لا يُمكنُ تحدّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ من حيث أنّه واحد، لانّ الجسم الواحد من حيث أنّه واحدٌ لا يتحدّد به الا جهة واحدة ضرورة أنّه لو تحدّد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث أنّه واحد، فهذا القدر كاف، و اما لكلّ امتداد طرفين و كذلك اللتان لم يكن ذلك من حيث أنّه واحد، فهذا القدر كاف، و اما ان لكلّ امتداد طرفين و كذلك اللتان بالطّبع.

و قوله: «فالمحدّد يجبُ ان يحدّد جهتين معاً»، مستدرِكٌ لانا فرضنا تحدّد الجهتين بجسمٍ واحدٍ فيكونُ المحدّد للجهتين جسمًا واحدًا بالفرض، و هذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ، لانّ كلامه ليس في تحدّد الجهتين، بل في تحدّد جهة.

و اذا قيل: يمنعُ تحدّد الجهة بجسمٍ واحدٍ من حيث أنّه واحد، لانه لكلّ امتداد طرفين، بل الجهتان بالطّبع فوق و اسفل و لا يتحدّد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان، بل جهة واحدة، انتظم الكلام من غير استدراك. و اما الشارح فلما فرض الكلام في محدّد الجهتين، كانت تلك المقدّمات زائدة قطعاً، و ههنا استدراكٌ مشتركٌ بين الكلامين و هو تعيين جهة القرب، فانه يكفي ان يُقال: الجسم الواحد من حيث أنّه واحد، ان كان محدّداً، لا يتحدّد به الا جهة واحدة و اما انّ تلك الجهة هي جهة القرب، فذلك ان كان كذلك في نفس الامر اّلا انّ الدلالة لا يتوقّف عليه، م.

١ - «ايضا»، خ.

البعد الذي يتحدّد بمركزه، سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاء أو ملاء.

وإذا كان على الوجه الآخر، يتحدّد به جهة القرب واما جهة البعد، فلم يجب ان يتحدّد به، لأن البعد عنه، ليس يجب ان يكون محدّد احداً معيّناً، ما لم يكن محيطاً و لم يكن الثاني اولى، بان يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة، ألا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير (١) الجهة يكون جسمانياً و يدور الكلام عند فرضه و اعتبار وضعه، فمن البين ان تقدير (٢) الجهة و تحديدها، أمّا يتمّ بجسم واحد، لكن ليس لأنّه على طبيعة كيف اتفق، بل من حيث هو بحالٍ ما موجبة لتحديدين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدّد بالقرب و لم يتحدّد به ما يقابله.

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب، ان نقول: قد ثبت انّ الجهة ذات وضع، فالجهتان المعيّتان بالطّبع يكون تعيين وضعهما، أمّا في شيء متشابه «خلاء» كان او «ملاء»، او في شيء مختلف و الاول محالّ لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه، بان يكون جهة من سائرهما، و لكون الحدود فيهما بالفرض، و غير متناهية و كون الجهتين بالطّبع اثنتين، فحسب.

فاذن، الثاني حقّ و هو ان يكون ذلك التّعين بشيء مختلف خارج ممّا يشابه و ذلك الشيء لا محالة يكون جسماً او جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو أمّا جسم واحد يحدّد الجهتين معاً او جسمان يحدّد كلّ واحدٍ منهما كلّ واحدةٍ منهما، و الجسم الواحد، يكون محدّداً أمّا من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد، فهذه اقسام ثلاثة، أمّا الجسم الواحد - من حيث هو واحد - فلا يمكن ان يكون محدّداً لأنّ كلّ امتداد، فله جهتان؛ هما طرّاف و ذلك لوجوب تناهيه كما مر و كذلك اللتان بالطّبع فانهما ايضاً طرّافا الامتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معاً و الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود. و اذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسماً واحداً لا من حيث هو واحد و اما جسمين.

ثم نقول: و هذا الثاني ايضاً باطل لأنّ التحديد بجسمين، لا يخلو أمّا ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر، او على سبيل المباينة و الاول يقتضى دخول المحاط في

التَّحْدِيدَ بِالْعَرْضِ، لِأَنَّ الْمَحِيطَ وَحْدَهُ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ امْتِدَادَيْنِ^(١) بِالْقُرْبِ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِأَحَاطَتِهِ وَ الْبُعْدُ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِأَبْعَدِ حَدٍّ مِنْ مَحِيطِهِ وَ هُوَ مَرْكَزُهُ، فَهَذَا الْقِسْمُ، رَاجِعٌ إِلَى مَا كَانَ الْمَحْدَدُ جَسَماً وَاحِداً، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ، وَ أَمَّا الْقِسْمُ الْآخَرُ وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ لِمُبَايَنَةٍ، فَاتَّهَ بِاطْلٍ لَوْجِهَيْنِ^(٢)؛ أَحَدُهُمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَسْمَيْنِ، لَا يَتَحَدَّدُ بِهِ إِلَّا الْقُرْبُ

١. قوله: «لِأَنَّ الْمَحِيطَ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ امْتِدَادَيْنِ»، الْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: فِي تَحْدِيدِ طَرَفِي الْاِمْتِدَادِ، كَمَا هُوَ فِي الْمَتْنِ وَ لَعَلُّهُ جَعَلَ الْاِمْتِدَادَ فِي الْوَسْطِ إِلَى الطَّرَفَيْنِ امْتِدَادَيْنِ، م.
٢. قوله: «فَإِنَّهُ بِاطْلٍ لَوْجِهَيْنِ»، تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ، أَنَّ جِهَةَ الْقُرْبِ، يَتَحَدَّدُ لِكُلِّ مِنَ الْجَسْمَيْنِ وَ جِهَةُ الْبُعْدِ، لَا يَتَحَدَّدُ بِشَيْءٍ مِنْهُمَا، فَالْجِهَتَانِ لَا يَتَحَدَّدَانِ بَعْدَ جَمِيعاً وَ الْمَفْرُوضُ خِلَافُهُ، فَقَوْلُهُ: «فَإِنَّهُ لَا يَتَحَدَّدُ الْجِهَتَانِ مَعاً بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا»، الصَّوَابُ فِيهِ أَنْ يُقَالَ: لَا يَتَحَدَّدُ الْجِهَتَانِ بَعْدَ جَمِيعاً لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ تَحَدَّدَ الْجِهَتَيْنِ بِالْجَسْمَيْنِ وَ تَحَدَّدَ الْجِهَتَيْنِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يُنَافِيهِ، وَ أَمَّا أَنَّ الْمَحْدَدَ يَجِبُ أَنْ يَحْدَدَ جِهَتَيْنِ مَعاً، فَإِنَّمَا يَثْبُتُ لَوْ اِمْتَنَعَ تَحَدَّدَ الْجِهَتَيْنِ بِجَسْمَيْنِ، فَكَيْفَ صَارَ مَقْدَمَةً فِيهِ، عَلَى أَنَّ الدَّلِيلَ بِدُونِهَا تَامٌّ - كَمَا قَرَّرْنَاهُ -

وَ أَمَّا تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّانِي، فَهُوَ أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَسْمَيْنِ جِهَاتاً وَ اِبْعَاداً وَ وَقُوعَ الْجِسْمِ الْآخَرِ مِنْهُ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ وَ عَلَى بَعْضِ الْاِبْعَادِ، لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ وَقُوعِهِ فِي الْجِهَةِ الْآخَرَى وَ عَلَى الْبُعْدِ الْآخَرِ، فَيَكُونُ الْمَانِعُ مُؤَثِّراً فِي التَّحْدِيدِ وَ تَعْيِينِ وَضْعِ الْجِهَةِ، فَالشَّيْءُ أَنَّمَا يُوَثِّرُ فِي تَعْيِينِ الْوَضْعِ، لَوْ كَانَ ذَا وَضْعٍ لِأَنَّ الْمُفَارِقَ نَسْبَتَهُ إِلَى اِيقَاعِهِ فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَ الْاِبْعَادِ عَلَى السَّوَاءِ وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ وَقُوعُهُ فِي بَعْضِ جِهَاتِ الْجَسْمَيْنِ وَ عَلَى بَعْضِ اِبْعَادِهِمَا، أَنْ كَانَ بَغَيْرِهِمَا تَسْلُسِلُ وَ هُنَاكَ نَقْضَانِ اِجْمَالِيٌّ وَ تَفْصِيلِيٌّ.

أَمَّا اِجْمَالِيٌّ، فَهُوَ أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْمَحْدَدِ، فَإِنَّ وَقُوعَهُ عَلَى بُعْدٍ مِنَ الْمَرْكَزِ دُونَ سَائِرِ الْاِبْعَادِ، بَانَ يَكُونُ نِصْفُ قَطْرِ اطْوَلٍ أَوْ أَقْصَرَ، لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ وَقُوعِهِ عَلَى بُعْدٍ آخَرَ، مَعَ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ لِمَانِعٍ. وَ أَمَّا التَّفْصِيلِيٌّ، فَهُوَ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ وَقُوعَ الْجِسْمِ الْآخَرِ فِي بَعْضِ الْجِهَاتِ وَ عَلَى بَعْضِ الْاِبْعَادِ، لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ وَقُوعِهِ فِي الْجِهَةِ الْآخَرَى وَ عَلَى الْبُعْدِ الْآخَرِ وَ لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَكُونَ لَهُ صُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ تَقْتَضِي تَخْصُّصَهُ بِجِهَةٍ مَعْيَنَةٍ وَ بُعْدٍ مَعْيَنٍ، أَوْ مَادَّةٍ لَا تَسْتَعِدُّ إِلَّا لِلْحَصُولِ فِي تِلْكَ الْجِهَةِ وَ عَلَى ذَلِكَ الْبُعْدُ؟

الْجَوَابُ أَنَّ الْجِسْمَ الْآخَرَ، إِذَا اقْتَضَى بِطَبِيعَتِهِ أَوْ بِمَادَّتِهِ بُعْداً مَعْيَناً، امْكُنْ حَصُولُهُ فِي الْاِبْعَادِ الْمُتَسَاوِيَةِ لِذَلِكَ الْبُعْدِ، بِالنَّظَرِ إِلَى طَبِيعَتِهِ وَ ذَاتِهِ، فَيَكُونُ مُمْكِنُ الْحَصُولِ فِي سَائِرِ جِهَاتِ الْجِسْمِ

منه ولا يتحدّد البعد عنه، فاذن لا يتحدّد الجهتان معاً بكلّ واحدٍ منهما وقُلنا: إنّ المُحدّد يجبُ ان يحدّد جهتين معاً، والثّاني أنّ لكلّ واحدٍ منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض^(١) الامتدادات الخارجة منه، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات و على بُعدٍ معيّنٍ منه دون سائر الابعاد المُمكنة ليس باولى من وقوعه في جهةٍ أُخرى و على بُعدٍ آخر، ممّا يمكن، فإنّ الوقوع في كلّ جهة و على كلّ بعد من ذلك ممكّنٌ بحسب العقل و ان امتنع فلما نعت مؤثّر في التّحديد و هو ايضاً يجبُ ان يكون جسمانياً ذا وضع، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين، دون بعض و على بُعدٍ معيّنٍ منهما، كالكلام فيهما، فان عُلّق بهذين، صار دوراً و آلاً فتسلسل، و لمّا بطل هذا القسم، ثبت أنّ تحديد الجهة، يتمّ بجسم واحدٍ لا من حيث هو واحد و لا على اى وجهٍ اتّفق، بل من حيث الاحاطة و هي الحالُ الموجبة لتحديدين مُتقابلين - كما مرّ - فاذن، محدّدُ الجهات، جسمٌ واحدٌ محيطٌ بالاجسام، ذوات الجهات.

* اشارة *

«كلُّ جسمٍ من شأنه ان يُفارق موضعه الطّبيعي و يعاوده، يكون موضعه الطّبيعي متحدّدُ الجهة له، لا به لانه قد يُفارقه و يرجعُ اليه و هو في الحالتين ذو جهة، فيجب ان يكون تحدّد جهة موضعه الطّبيعي بسبب جسمٍ غيره و هو علّةٌ لما هو قبل هذا المُفارق او معه فقط، فذلك الجسم له تقدّمٌ ما في رتبه الوجود على هذا بعليّة او على ضربٍ آخر.» يريدُ بيان امتناع الحركة المُستقيمة^(٢) على محدّد الجهات، و بيانُ تقدّمه على

الاول بالضرورة، فالسؤالان، لا يردان على الشيخ، لاختصاره على تسوية النسبة في ساير الجهات، بل على الشارح حيث ضمّ مع الجهات الابعاد، على أنّه امرٌ زايدٌ في البيان، لم يتوقّف عليه اتمام البرهان، م. ١ - «الفرض»، خ.

٢. قوله: «يُريدُ بيان امتناع حركة المُستقيمة»، المطلوبُ في هذا الفصل امران: احدهما امتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، و الآخرُ تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة.

اما بيان المطلوب الاول، فهو انّ كلّ جسمٍ من شأنه ان يُفارق موضعه الطّبيعي، فلا شكّ انّ

الاجسام الّتي تجوزُ الحركة المُستقيمة عليها.

و تقريرُهُ أنَّ كُلَّ جسمٍ له موضعٌ طبيعيٌّ، فلا يخلو اّما ان يكون من شأنه مفارقة موضعيهِ و معاودتِهِ اليه و اّما ان يكون من شأنه ذلك، و الاوّل هو الّذي لا تجوزُ الحركة الالينيّة

مُفارقته بالقسر و يكون من جهةٍ و معاودته اليه بالطّبع و يكونُ الى جهةٍ فلا بدّ ان يكون موضعه الطّبيعي يلى جهةً، حتّى اذا فارقهُ يكون متحرّكاً من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحرّكاً اليها، و الجهة الّتي موضعه الطّبيعي واقعٌ بقربها يمتنعُ ان يتحدّد بذلك الجسم المُفارق عنه المعاود اليه، لأنّ موضعه الطّبيعي واقعٌ بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلّاً فيه، او لم يكن و لم كان تحدّد الجهة بذلك الجسم، لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقتها، و ليس كذلك، و ايضاً لو تحدّدت الجهة به، لكان حركته مع الجهة لا اليها.

فقد ثبت انّ ما من شأنه ان يُفارق موضعه، يمتنعُ ان يكون محدّدٌ يمتنعُ عليه الحركة الالينيّة، اعنى الحركة المُستقيمة ينتجُ انّ محدّدَ الجهة، يمتنعُ عليه الحركة المُستقيمة و هو المطلوبُ الاوّل.

فقوله: «يكونُ موضعه الطّبيعي واقعاً ممّا يلى جهة حتّى اذا تحرّك الجسم اليه يُقال: أنّه متحرّكٌ من تلك الجهة، لأنّا نعلم بالضرورة انّ كُلَّ حركةٍ مستقيمةٍ فهى من جهةٍ و الى جهةٍ» و قوله: «فيجبُ ان يكون تحدّد جهةٍ موضعه الطّبيعي»، لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع، اّلا انّ الموضع واقعٌ بقربها - كما فسّرناه -

و اّما المطلوبُ الثّانى، فيبانه انّ محدّدَ الجهة، يتقدّمُ على الجهة و الجسم الّذى من شأنه أنّه يُفارق موضعه الطّبيعي و يعاوده ليس بمتقدّمٍ على الجهة، لأنّه لا يتصوّرُ ان تكون من شأنه الحركة الى الموضع الطّبيعي او عنه و الجهة لم يوجد بعد.

- فان قلت: اللازمُ منه، ليس اّلا انّ الجسم من حيث أنّه متحرّك، ليس مُتقدّماً على الجهة و لم يلزم منه ان لا يكون متقدّماً عليها بالذّات.

- فنقول: اللازمُ هو المطلوب و ما ليس بلازم، ليس بمطلوبٍ اذا المطلوبُ هو انّ محدّدَ الجهات متقدّمٌ على الاجسام المُستقيمة الحركة، لا من حيث الذّات، بل من حيث شأنها الحركة و لا يتوقّفُ ذلك اّلا على انّ الجسم من حيث شأنه الحركة، ليس مُتقدّماً على الجهة و اذا لم يتقدّم الجسم على الجهة، فهو اّما متأخّرٌ عن الجهة او معها و ايّاماً كان، يكون محدّدَ الجهة متقدّماً عليه.

عليه، والثاني هو الذي تجوزُ عليه ويكونُ مفارقة موضعه بالقسر و معاودته اليه بالطَّبع و يكونُ هو في الحالتين ذا جهةٍ يتحرَّكُ فيها لا محالة، ومثلُ هذا الجسم لا يجوزُ ان يتحدَّدَ به جهة موضعه الطَّبيعي، لأنَّ جهته متحدِّدةٌ عند وجوده فيه و عند لا وجوده، بل تكونُ متحدِّدةً لاجلِه حتَّى يصحَّ منه ان يخرج عنه مفارقاً و يطلبه معاوداً و يجبُ ان يكون ذلك التَّحدُّد، بسببِ جسمٍ آخر، فذلك الجسم الآخر، هو علَّةٌ لجهة هذا الجسم الّذى يُفارق الموضع و يعاوده و هذا الجسم، لا يُمكن ان يوجد مُتقدِّماً على الجهة، لأنَّه لا يتصوَّرُ ان يكون متحرِّكاً في جهة حالتي المُفارقة و المُعاودة و الجهة لم توجد بعد، فهو اما متأخِّر عن الجهة و اما مع الجهة معيَّة امتناع الانفكاك عنها.

فاذن، الجسمُ الّذى هو علَّةُ الجهة، متقدِّمٌ على هذا الجسم، لأنَّه متقدِّمٌ على ما يتقدِّمُه او على ما يتأخَّر عنه، ما هو معه ^(١) اعني الجهة و المتقدِّمٌ على المتقدِّم متقدِّمٌ و على المعنى ايضاً - كما مرَّ - بيانه في بيان ان الصُّورة ليست علَّةً للهويلى، فهو متقدِّمٌ على الاطلاق بضربٍ من التقدُّم اما بالعلية او بالطَّبع و هذا ما في الكتاب، و ظهر منه ان الجسم المحدد للجهات، لا يجوزُ ان يُفارق موضعه، فلا يصحُّ منه الحركة الاينيَّة. فان قيل ^(٢): لو قال الشيخُ محدِّدُ الجهات، لا يجوزُ عليه الحركة الاينيَّة، لأنَّها تستدعى

١ - «ما لا يتأخَّر عنه ممَّا هو معه»، خ.

٢. قوله «فان قيل»، عسى قائلٌ ان يقول: انَّ للشيخ في هذا الفصل مطلبين؛ امتناعُ الحركة المُستقيمة على محدِّد الجهات و تقدُّم محدِّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و همَّا حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدِّمات الدليل بأنَّها من الموضع الطَّبيعي او اليه بان يُقال: اما ان محدِّد الجهات، يمتنعُ عليه الحركة المُستقيمة، فلانَّ كُلَّ حركةٍ مُستقيمةٍ تستدعى جهةً، فلو كان للمحدِّد حركةٌ مُستقيمةٌ كانت الجهة متحدِّدةً له لا به، و اما تقدُّمُه على الاجسام المُستقيمة الحركة، فلانَّ محدِّد الجهات يتقدِّمُ على الجهة و الجسم الّذى من شأنه الحركة المُستقيمة، يمتنعُ ان يتقدِّم عليها، فما فائدة تقييدُ الحركة في مقدِّمات الدليل بالموضع الطَّبيعي؟

و الجوابُ انَّ الفائدة في ذلك، التَّنبيه على انَّ الحاجة الى اثبات محدِّد الجهات، ليس لتحديد الجهات مُطلقاً، فانَّ بُرهان تناهي الابعاد، كافٍ لذلك، بل لتحديد الجهات المُتمايزة بالطَّبع و الجهات انما تمايزت بالطَّبع، لأنَّ بعض الاجسام يطلبُ بعضها و يهربُ عن بعض و البعض الآخر بالعكس، فانَّ الاجسام الخفيفة لما تحرَّكت بالطَّبع الى فوقٍ و الاجسامُ الثَّقلية تحرَّكت بالطَّبع الى

جهة و الجهة انما تتحدّد به لكفاه، فما الفائدة فى تقييد الحركة بان تكون من الموضوع الطّبيعى و اليه.

- قلنا: انّ الجهات، لا تمايز ذالّا يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام و بعضها غير طبيعىّ و الحاجة الى اثبات المحدّد، هو لتمايز الجهات بالطّبع، لا لاثباتها كيف كان و الّا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافياً فى اثبات الجهات الّتى هى مقاطع الامتدادات، و ايضاً لهذا السّبب خصّ ما بالطّبع من الجهات بالنّظر و تجاوز عمّا بالفرض. و اعلم، انّ تقدّم محدّد الجهات على ذوات الحجة^(١)، يجوز ان يكون بالعلية لا من

تحت، فلو لم يكن «فوق» و «تحت» جهتين متمايزتين بالطّبع، لمّا كان كذلك، فلسنا نحتاج الى اثبات المحدّد الّا لتحديد الجهات المتمايزة بالطّبع و تمايزها ليس الّا بتمايز المواضيع الطّبيعية للاجسام و لهذا قلنا انّ هيهنا جهتين مُتمايزين. بالطّبع هى جهة فوق و تحت، فلا بدّ من محدّد يحدّدهما و رفعنا النّظر عن الجهات المُعتبرة بالفرض، هكذا وجهه بعض الفصلاء، و فيه نظر لأنّ الكلام هيهنا فى امتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، و تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة.

و لا شكّ انّ هذا الكلام، انّما هو بعد الكلام فى تحديد الجهات، و الكلام فى تحديد الجهات بعد الكلام فى تحرير الدّعى، فالكلام الّذى يتعلّق بتحرير الدّعى، مقدّم على الكلام فى هذا المقام بمرتبتين، فايراده هيهنا غير مناسب، انّما المُناسب ايراده فى مسألة اثبات محدّد الجهات - كما ذكرنا -

و الأوّل انّ يوجّه الكلام فى هذا المقام، بانّ الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضوع الطّبيعى او اليه هى التّنبية على كيفية تقدّم محدّد الجهات على الاجسام المُستقيمة الحركة، فان تمايز الجهات العلوية و السفلية، لما كان بالمحدّد كان المحدّد متقدّماً من حيث يتمايز الجهات الطّبيعية على الاجسام من حيث أنّها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك انّ المحدّد متقدّم على الاجسام، من حيث أنّها ذوات الجهة، م.

١. قوله: «و اعلم انّ تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة»، للشيخ فى هذا الفصل تردّدان؛ احدهما فى تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر، و الثّانى فى الجهة أنّها قبل الجسم المُستقيم الحركة، او معه، فاراد البحث عن التّردّد. اما التّردّد الأوّل، فوجهه انّ تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون

حيث كون ذوات الجهات اجساماً، فإن الجسم لا يجوز أن يكون علّة فاعليّة لجسم آخر، كما سيجيء بيانه، بل من حيث ذوات جهات، اعني تكون علّة لهذا الوصف اللازم لها، و يجوز أن يكون بالطبع، فان رفع المحدّد - من حيث هو محدّد - يوجب رفع ذوات الجهة

بالعليّة وهو ظاهر، وان يكون بالطبع فان رفع المحدّد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث أنّها ذوات الجهة، و رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث أنّها ذوات الجهة، لا يوجب رفع المحدّد، ولا نعني بالتقدّم الطّبيعيّ ألاّ كون المتقدّم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخّر من غير عكس.

- فان قلت: المحدّد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة، لم يكن تقدّمه عليه ألاّ بالعليّة، وان لم يكف فيه لم يكن تقدّمه ألاّ بالطبع.
- فنقول: لعلّ التردّد في الكفاية.

أما التردّد الثاني، فإشار اليه بقوله: «و ايضاً لم يذكر الشيخ» وهو ليس وجهاً آخرّاً لتشكيك الشيخ في التقدّم، بل كلاماً آخرّاً في البحث التردّد، والثاني على طريقة الرياضيين أنّهم كثيراً ما، لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام، فصلوا بينهما بقولهم: وايضاً، اي ونقول ايضاً.
وقال الامام: هذا التردّد لا وجه له، بل الاليق بما ذكره في النمط السادس، الجزمُ بامتناع تقدّم الجهة على الاجسام من حيث أنّها ذوات الجهات، لأنّ عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - فان تأخّر وجود ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - عن الجهة تأخّر عدم الخلاء عنها والمتأخّر عن الشّيء ممكنٌ معه ضرورة أنّه اذا تأخّر وجوبه عن وجوب الشّيء لم يكن حاله معه ألاّ الامكان، فيكون الخلاء مُمكناً في ذاته، ممتنعاً بغيره و أنّه محالٌ.

وهذا لو صحّ لامتنع تقدّم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة، لتأخّر عدم الخلاء حينئذٍ عن المحدّد تأخّره عن الجهة والشبهة أنّها هي في معيّة عدم الخلاء لذوات الجهة، فأنّه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء ألاّ أنّه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة.

غاية ما في الباب، أنّ وجود الاجسام لازمٌ، لكنّه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة و مستقيمة الحركة، على أنّ الصواب الجزم، بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة - من حيث أنّها ذوات الجهة - ضرورة أنّ كون الاجسام ذوات الجهة، يتوقّف على الجهة والموقوف عليه متقدّم قطعاً، م.

من حيث ارتفاع الجهة، و رفع ذوات الجهة، لا يوجبُ وقع المحدّد من حيث هو محدّد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين، و ايضاً لم يذكر الشيخ أنّ وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوزُ ان يكون متقدّماً عليه ام لا.

و ذكر الفاضل الشارح أنّ الاليق بما ذكره في التّمط السّادس في بيان أنّ الحاوى ليس علّةً للمحوى، أنّه لا يجوزُ ذلك لانّ عدم الخلاء مقارنٌ لوجود ذوات الجهة، فان تأخر وجودها عن وجود الجهة، تأخر عدم الخلاء ايضاً عنه و المتأخر عن الشّيء ممكنٌ معه، فاذاً عدم الخلاء، ممكنٌ مع وجود الجهة، لا واجبٌ و يلزمُ منه كون الخلاء مُمكناً في ذاته ممتنعاً بغيره و هو محالٌ.

* تذنيب *

«فيجبُ ان يكون الجسم المحدّد للجهات^(١) اما على الاطلاق محيطاً ليس له موضعٌ يكون فيه و ان كان له وضعٌ بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطاً على الاطلاق، فيكون له موضعٌ لا يفارق.»

يريدُ ان يذنب اثبات محدّد الجهات و كونه غير ذى جهةٍ ببيان سائر احواله، فنقول في تقريره: الموضع و المكان، اسمانِ مُترادفان و هما عند الشيخ عبارتان عن السّطح الباطن

١. قوله: «فيجبُ ان يكون الجسم المحدّد للجهات»، قد ظهر من الدّرس السّابق، أنّ محدّد الجهات، لا يكونُ له موضعٌ يفارقه و يعادّه، و ذلك اما بان لا يكون له موضعٌ اصلاً، فهو محيطٌ على الاطلاق و ان كان له وضعٌ بالقياس الى غيره، و اما ان يكون له موضعٌ، لكن لا يفارقه و هو ليس محيطاً على الاطلاق، و لما كان هذا نتيجةً للبحث المُتقدّم صدره بـ«الفاء».

و اما تعريفُ الشارح، المكانُ بالسّطح الباطن لجسمٍ محيطٍ بالجسم ذى المكان، فتعريفُ الشّيء بنفسه، و الاولى ان يُقال: مكانُ الجسم، سطحٌ باطنٌ لجسمٍ محيطٌ بذلك الجسم، و اما قوله: «الاجسامُ ينقسمُ الى محيطٍ على الاطلاق، غيرُ محاطٍ و الى ما عداه ممّا هو محاطاً»، فان عنى بقوله: «و الى ما عداه»، ما هو محاطٌ مع أنّه محيطٌ لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطاً غير محيط، و ان عنى به، ما هو محاطٌ فقط، لم يصحّ قوله: «و اما القسم الثّاني، فله الوضع و الموضع بالاعتبارات جميعاً»، لانّ المحاط، اذا لم يكن محيطاً، لم يكن له وضعٌ بالقياس الى الامور الدّاخلّة الا ان يجعل المُقسم المحيطة، او يشترط في هذا الحكم شرطُ الاحاطة، م.

لجسمٍ محيطٍ بالجسم ذى المكان ويماسه بذلك السطح، والوضع يطلقُ بالاشتراك على معاني ثلاثة - كما مرّ - و الرأى ههنا ما هو احدى المقولات و هو هيئة تعرض للجسم، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض و الى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم، اما خارجه عنه او داخله فيه كالقيام، فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه و هو نسبة بعض اجزائه الى بعض، وبحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و هو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجية عنه و لو لا هذا الاعتبار، لكان الانتكاس ايضا قياماً.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق، غير محاط و الى ما عداه ممّا هو محاط و ظاهر ممّا ذكرنا ان القسم الاول، لا موضع له اصلاً و له وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض و بحسب الاشياء الداخلة فيه، و اما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا، و اما القسم الثانى، فله الموضع و الوضع بالاعتبارات جميعاً، و اذ تبين هذا، و قد تبين فيما مرّ ان محدّد الجهات، محيط بذوات الجهة، فهو لا يخلو اما ان يكون محيطاً على الاطلاق و يكون حكمه فى الموضع و الوضع ما ذكرناه، و اما ان يكون محيطاً لا على الاطلاق، بل محيطاً بذوات الجهة و مُحاطاً بغيره و يكون لا محالة، له موضع و وضع اّلاّ أنّه يجب ان يفارق موضعه، لّاّ يتّينا ان المحدّد لا يجوز ان يفارق موضعه و يعاوده.

قوله: «و لعلّه لا يكون المحدّد الاول، اّلاّ القسم الاول^(١)»، فان كان للقسم الثانى

١. قوله: «و لعلّه لا يكون المحدّد الاول اّلاّ انقسم الاول»، لا شك ان البرهان ما دلّت اّلاّ على ان تحدّد الجهتين بجسم واحد يتحدّد بمحيطه جهة و بمركزه جهة اخرى، فغاية ما فى ذلك، ان المحدّد لا بد ان يكون مُحيطاً و اما أنّه يكون مُحيطاً على الاطلاق، فغير لازم، فاحتمل ان يكون محيطاً مُطلقاً، ان لا يكون بل مُحاطاً.

و ايضاً اللازم من الفصل الثانى، هو ان المحدّد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه و لم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلاً، فجاز ان يكون له مكان و ان لا يكون، فلهذا تردّد الشيخ، و قال الشارح و انما يتحقّق احد القسمين و بنى الامر على الاحتمال، لانه غرضه تحديد الجهات و هو حاصل على تقدير ان يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير ان يكون شيئين؛ احدهما محيط بالآخر.

واقول: التشكيك ليس في انّ المحدّد شيء واحد او شيئا، بل في أنّه محيط على الاطلاق، او غيره، فالصواب ان يقول: وانّ الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدّد محيطاً او محاطاً، واعتراض ايضاً بأنّه قد احوال في البرهان، ان يكون تحدّد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطاً بالآخر، فكيف يجوز هيهنا؟

واجيب بانّ ما سبق، هو أنّه لا يجوز ان يكون جسمان؛ احدهما محيط بالآخر ويتحدّد احدي الجهتين بالمحيط والاخرى لا لمحاط، واما هيهنا فالمراد تحدّد الجهتين بكُلٍّ من المحيط والمُحاط، فاين احدهما عن الآخر؟ وانت تعلم انّ التردّد ليس الا بين القسمين وهما انّ المحدّد محيط على الاطلاق و أنّه مُحاط لا أنّه محيط على الاطلاق و أنّه كلّ واحدٍ من المحيط والمحاط.

- فان قلت: الشيخ لم يتشكك في انّ محدّد الجهات، هو المحيط على الاطلاق او غيره، بل تشككه في انّ المحدّد الاول، هو المحيط على الاطلاق او غيره، فما الفايده في تقييده بالاول؟ - فنقول: الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلاً، واما الشارح فقد فسّر الاول بأنّه الذي لم يتحدّد جهة قبله، حتّى يخرج المُحاط الدّاخل في تحديد الجهة حشواً، فانه اذا كان محيطاً انّ بالاجسام ذوات الجهة و قد فرضنا تحدّد الجهات بالمحيط، كان المُحاط ايضاً يتحدّد به الجهات، لكن بالعرض، فليس المراد بالمحدّد الاول الا ما يتحدّد به الجهات بالذات، فتشككه ليس الا في انّ محدّد جهات الحركات المستقيمة مُحاط او محيط على الاطلاق.

ثمّ انّ الشيخ لما قال: «لعلّ المحدّد الاول، هو القسم الاول» و لم يقل: هو القسم الثاني، فقد عرّض بانّ الحق انّ المحدّد موضعه الى غيره، لانّ محدّد موضعه متقدّم على موضعه و هو لا يتقدّم على موضعه، فيحتاج الى آخر قبله، فلا يكون هو المحدّد الاول.

وفيه نظر، لانّ الكلام في محدّد الجهة، لا في محدّد الموضع، ومحدّد الموضع، لا يجب ان يكون محدّد الجهات الحركات المستقيمة، والاولى ان يقال: جهة الفوق، يمتنع ان يكون ورائها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الاشارة اليه و الاشارة لبدلها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة، لا يكون الا جهة الفوق، لانها مقابلة لجهة التّحت، فما فرضناه جهة الفوق، لا يكون جهة الفوق واما جهة التّحت، فاذا نفذ الاشارة منها لا يكون الى جهة التّحت، بل الى جهة الفوق.

قال الامام: سبب التردّد هو انّ الذي يُمكن ان يقول عليه في بيان انّ محدّد الجهات، هو الفلك الاول، ان نقول انّا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك، فانه يحصل به

وجودٌ يتحدّد بالاول موضعهُ فيتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المُستقيمة.»

معناه لعل الامر في نفسه، هو انّ المُحدّد الاول، لا يكون اّلا المحيط المُطلق، ثم ان كان للقسم الثاني وجودٌ محاطٌ بالاول، يتحدّد موضعه به، اى ان كان محدّدٌ محيطٌ بما يحدّد و محاطٌ بما يتحدّد به، فيجب ان يتحدّد بالاول موضع هذا الثاني و وضعه، ثمّ يتحدّد بالثاني جهات الحركات المُستقيمة، و قد بنى الامر على التشكيك، لانّ غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصلٌ على تقدير ان يكون المحدّد شيئاً واحداً و على تقدير ان يكون شيئين، احدهما قبل الآخر و محيطٌ به و ان كان الحقّ في نفسه، هو انّ المحدّد الاول الّذى

وحده طرفا القُرب و البُعد عنه، فاذا كان وحده كافياً فى ذلك، لم يكن لغيره تأثيرٌ فى ذلك، فلا يكون المحدّد اّلا هو، و هذا ظاهرُ الفساد، لانه لا يلزمُ من ان يكفى الفلك الاول فى تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني، ان لا يكون الثاني مُحدّداً على تقدير وجوده، و ما نقله الشارح من دخول المُحاط فى التّحديد بالعرض، على ما مرّ، فهو نقلٌ غيرُ مطابقٍ مع ذلك غيرُ مستقيم لانّ ما مرّ فيما فرض تحدّد الجهتين بمحيطٍ و محاطٍ و ههنا لم يفرض تحدّد الجهتين اّلا بالمحيط، فمن اين يلزم كفاية المحيط فى الجهتين و دخول المُحاط فى التّحديد بالعرض؟

ثمّ قال: «لكن لقائل ان يقول: هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول مُقدّماً فى الوجود على غيره من الافلاك، حتّى يقال: انه متى اجتمع على المعلول الواحدِ علّتانِ مُستقلّتان بالعلية، فاذا كان احديهما اقدم من الأخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط.»

اقول: من الظاهر انّ المراد من قوله: «متى اجتمع على المعلول الواحد»، ليس اجتماع علّتين مُستقلّتين معاً على معلولٍ واحدٍ فانه محالٌ، بل المراد انه اذ كان للجهة امرانِ يُمكن ان يكون كُلُّ منهما علّةً مُستقلّةً لها بدلاً عن الآخر، حتّى احتمل ان يكون الاولُ علّةً مُستقلّةً لتحدّد الجهات و احتمل ان يكون الثاني علّةً مُستقلّةً استند تحدّد الجهات الى الاول لانه اقدم.

ثمّ قوله: «هذا الكلام»، اما اشارة الى المدعى و هو انّ محدّد الجهات الفلك الاول، و اما اشارة الى الدّليل فان اشار به الى الدّليل، لم يتوجّه السّؤال لانّ الفلك الاول كافٍ فى تحديد الجهتين سواء كان متقدّماً على الثاني او لا، لانّ جهة القُرب يتحدّد بمحيطه و جهة البُعد بمركزه، و ان اشار الى المدعى، كما دلّ عليه ظاهرُ كلامه كان مُعارضة غير تامّة و انما يتمّ لو كان استلزامه التّحدّد الى الفلك الاول، لكونه اقدم و هو ممنوعٌ م.

لم يتحدّد جهة قبله، يجبُ ان يكون محيطاً على الاطلاق و ليس له موضعٌ على ما عرض به و ذلك لانّ المُحاط الَّذي له موضعٌ متحدّدٌ يحتاجُ في تحدّد موضعيهِ الى غيره، فانّ محدّد موضعه متقدّمٌ على موضعه و لا يجوزُ ان يكون هو متقدّمًا على موضعه الخاصّ به. و اما بعد تحدّد موضعيهِ، فيجوزُ ان يصيّر مُحدّدًا لموضع غيره و حينئذٍ لا يكون هو المحدّد الاول، بل يجبُ ان يكون قبله محدّدٌ آخر، فاذن المُحدّد الاول، هو المُحيط المُطلق، و لما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان، لم يصرّح به، و انّما قيّد وجود القسم الثاني في قوله: «فان كان للقسم الثاني وجودٌ»، بقوله: «يتحدّد بالاول موضعه»، تنبّهًا على ان وجوده لا يكونُ الاّ كذلك، و كرّر هذا المعنى، بقوله: «فيتحدّد به موضع الثاني»، لانه تالى المتّصلة اتّى اولها فان كان.

و اما المراد بقوله: «و موضعه»، فيتحمّل ان يكون الوضع الَّذي هو المقولة، لانّ وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه، انّما يتحدّد بالاول، و يحتملُ ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة، فان هذا المعنى، لا يحصل للجسم الَّذي له موضعٌ الاّ بحصوله في الموضع. و قال الفاضل الشارح: سببُ التشكيك انّ الحجة على كون المحدّد، هو المُحيط الاول، هي أنّه كافٍ في تحصيل جهتي القرب و البعد و دخول المحاط في التّحديد يكون بالعرض على ما مرّ، و عليه شكّان؛ اولهما، انّ هذا يستقيم لو كان الاول متقدّمًا على الثاني، حتّى يُقال اذا اجتمع للجهة علّتان مُستقلّتان بالعلية و احديهما اقدم، فانّها تكون مستندةً الى ما هي اقدم، لكنّ الشيخ سيّبين في النّظم السادس، انّ الحاوى، ليس باقدم من محويه و الاّ لكان الخلاء مُمكنًا لذاته، فاذن لا يكونُ الحاوى اولى بالتّحديد المحوى، و ثانيهما انّ المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدّمه في الوجود، لا يكونُ محدّدًا لجهات العناصر، لانّ النّار - مثلاً - اما ان تطلب مقر الفلك الاعظم، او مقر فلك القمر و الاولُ باطلٌ و الاّ لكانت النّار في حيّزها ابدًا بالقسر، و الثاني، يقتضى ان يكون فلك القمر، هو المحدّد لمقره الَّذي تطلبه النار.

قال: و لاجل هذين الشّكين، تشكّك الشيخ في كلامه، و لو لا الشّك الثاني، لكان استناد التّحديد الى المحيط المُطلق اولى، لا لكونه اقدم، بل لكونه اعظم و اقوى و لاجل ذلك ذهب اليه الشيخ، و اما انا فلقوة هذا الشّك، لم احكم بتلك الاولوية.

و أقول: وأما وجه تقدّم المحيط^(١) على المحاط، فقد مرّ وسيأتى له بيان آخر، وأما الشك الثاني، فليس بوارد، أما أولاً فلأنه يقتضى ان يكون محدّد جهة الهواء هو النّار و محدّد جهة الماء، هو الهواء وهذا ممّا لم يقل به قائل، وأما ثانياً فلأنّ العنصر، لا يطلب ما هو الجهة بالطّبع، بل يطلب ما هو مكانه الطّبيعى فى جهة من الجهات، سواء كان مكانه مُشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالارض، او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطّبع اثنين، والامكنة الطّبيعية اكثر، وليس يجب من كون فلك القمر، علّة لمقره الذى

١. قوله: «أقول، وأما وجه تقدّم المحيط»، هذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدّم على المحاط فى الوجود الاّ أنّه قد مرّ أنّه محتاج اليه فى تحديد موضعه فيكون مُتقدماً عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتى له بيان آخر فى ذيل هذا البحث، حيث يبيّن تقدّمه فى رتبة الابداع.

و أما الجواب عن الشك الثاني فينقضين: اجمالاً و تفصيلاً، أما النّقص الاجمالى، فهو أنّه يقتضى ان يكون محدّد جهة الهواء مقرّ النّار و محدّد الماء الهواء لأنّ الهواء اذا ان يطلب مقرّ الفلك او مقرّ النّار و الاول باطل و الاّ لكان بالقسر فى موضعه الطّبيعى دائماً، فيتعين الثانى فيكون مقرّ النّار محدّد الجهة الهواء و لا قائل به، واما النّقص التفصيلى، فهو أنّا لا نسلّم انّ النّار اذا كانت طالبة لمقر فلك القمر، يلزم ان يكون مقر فلك القمر، محدّداً للجهة.

غاية ما فى الباب، ان يكون محدّداً لمكانها الطّبيعى، لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة، ثمّ انّ الدليل على امتناع كون فلك القمر محدّداً للجهة، اما على الاصل المذكور و هو انّ لكل حركة مستقيمة جهة و انّ الجهتين مُتمايزتان بالطّبع، اذا فرضنا متحرّكاً يجتاز حيز النّار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق، بل الى جهة الفوق، ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق. - فان قلت: النّار خفيف مطلق و قد قالوا الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق، فيكون جهة الفوق مقر فلك القمر.

- اجاب بانّ المراد به ليس أنّه بمطلب ان يكون فوق جميع الاجسام، بل فوق ساير العناصر و لما كان هذا المكان ممّا يلى جهة الفوق قيل: أنّه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع، ونحن نقول: ما ذكره معارض بانّا لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاعظم، فانّا نحكم جزماً بانّه يتحرّك الى فوق لا من فوق و لو استحال هذا الفرض، لعدم الشرط و هو الفضاء، كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع، و الاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى فى الدرس السابق، م.

هو مكانُ النَّارِ ان يكونَ علَّةً لتحَدُّدِ الفوق، فأنَّا على الاصل المذكور، اذا فرضنا متحرِّكاً يجتازُ على حَيِّزِ النَّارِ و يصعدُ في فلكِ القمر، نحكُّمُ جزماً بأنَّه ذاهِبٌ الى جهةِ الفوق. و لا تقول: أنَّه ذاهِبٌ من جهةِ الفوق الى ما يقابلهُ، فاذن ليس فلكِ القمر هو المحدِّدُ لجهةِ الفوق، و اما قولهم: الخفيفُ المُطلق، هو الَّذي يطلبُ جهةَ الفوق على الاطلاق، فليس المرادُ أنَّه يطلبُ ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق، بل فوق العناصر فقط.

و الفاضل الشارح، اوردَ المتن في هذا الموضع هكذا: «فان كان للقسم الثاني وجودٌ فيتحَدَّدُ بالاول موضعهُ و يتحدَّدُ به موضع الثاني و وضعه ثمَّ يتحدَّدُ بعد ذلك جهات الحركات المُستقيمة» و فسرهُ بأنَّ المُتحدِّد، ان كان غير الفلكِ الاعظم، فيتحدَّدُ بالاعظم موضع المحاط الاول، كفلك الثوابت و يتحدَّدُ به، موضع ما تحته كفلك زُحل، ثمَّ تتحدَّدُ بعد تتحدَّدُ مواضع الافلاك، على الترتيب جهات الحركات المُستقيمة، و ذلك يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيخ: «موضع الثاني»، ثالثاً في المعنى.

قوله: «و يكون الاول انما يخلقُ به ان يكون متقدِّماً في رتبة الابداع»^(١)

١. قوله: «انما يخلقُ به ان يكون متقدِّماً في رتبة الابداع»، ظاهرُ هذا الكلام، انَّ المحدِّد الاول، متقدِّمٌ على ما تحته في الابداع و الوجود، لكن هذا يقتضى امكان الخلاء، فلا جرم اولهُ الشارح اولاً بعلة الوسائط، و اخرى بالتقدُّم في تحديد المكان و اما الامام فقال: أنَّه ليس متقدِّماً بالزمان و لا بالعلية و ان لم يكن محدِّد الجهات ساير الاجسام، لم يكن ايضاً بالطَّبع فتقدُّمهُ اما بالشرف او بالرتبة و هو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط، اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا نزلت من المبدأ، يكون وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام، لكن في قوله: لم يكن في قوله لم يكن بالطَّبع، نظرٌ اذ لو كان محدِّد الجهات ساير الاجسام، كان متقدِّماً بالطَّبع، اذ لا يلزم من انتقاء المقدم انتقاء التالي، لجواز ان يكون تقدُّمهُ بالطَّبع من جهةٍ اخرى، فأنَّه يحتاج اليه في تحديد المكان، فيلزم من عدم المحدِّد انتفاء ساير الاجسام من حيث أنَّها متمكنة بدون العكس، كما انَّ تقدُّمهُ بالطَّبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى، و ايضاً الجهات المُعتبرة، هي جهات الحركات المُستقيمة و ليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة، فلا يكون الفلك الاول، محدِّد الجهات ساير الاجسام، فلم بنى الكلام على الشك فيه دون غيره، م.

اى، خليق بالمحدد الاول، ان يكون فى ترتيب الابداع متقدماً وهو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول - تعالى ذكره - اقلّ ممّا بين سائر الاجسام وبينه، وايضاً بان يكون ما دونه محتاجاً اليه فى تحدّد مكانه، ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه، فى تحقّق ذاته، فلا يلزم مكان الخلاء لذاته على ما سنذكره فى النمط السادس.

و الفاضل الشارح، ذكر اقسام التّقدّم وبيّن أنّ تقدّم الفلك الاعظم، ليس بالزمان قطعاً ولا بالعالية - لما سيأتى - فان لم يكن محدّداً لجهات سائر الاجسام، فلا يكون ايضاً بالطّبع، فيبقى ان يكون مُتقدماً اّما بالشّرف، لانه اعظم او بالرتبة - كما مرّ -

قوله: «و يكون مُتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء، فيكون مُستديراً»^(١)

١. قوله: «و يكون مُتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مُستديراً» وذلك لانه قد ثبت ان المُحدّد جسم واحد يتحدّد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بمركزه و فيكون فى حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها مُتشابهة، حتّى لا يكون بعضها اقرب اليها و بعضها ابعد عنها و اّلا لم يكن النّقطة غاية البعد عن المحيط و لا نغنى بالمُستدير اّلا ذاك، هذا بيانه من قبلنا.

و اّما الشارح، فلمّا اشتمل كلام الشيخ على امرين؛ احدهما ان اجزاء المُحدّد مفروضة، و الآخر انه مُستدير، اراد ببيانها على التّفصيل، اّما الامر الاول، فيقوله: «المحدّد الاول لا يجوز»، اى لا يجوز ان يكون مشتملاً على اجزاء بالفعل، سواء كانت مختلفة او متشابهة، لانها اذا كانت موجودة بالفعل، كان كلّ منها مختصّة بمحاذاة بعض الاجسام الدّاخله فيه، فكلّ من تلك الاجزاء، مختصّ بجهة من الاجسام الدّاخله، فلا يتأخّر الجهة عن تلك الاجزاء لكنّ المُحدّد متقدّم على الجهة و اجزائه متقدّمة فيلزم ان يتأخّر الجهة عن تلك الاجزاء و لا يتأخّر عنها و انه محال.

و اّما الامر الثّانى، فيقوله «و يجب ان يكون» الخ، و نحن نقول: المُحدّد لا يحدّد سائر الجهات، بل جهات الحركات الطّبيعية، فان اريد انه يلزم اختصاص كلّ جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطّبيعية، فهو ممنوع و ذلك ظاهر، و ان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مُطلقاً، فمُسلّم لكن الجهات المتأخّرة عن اجزاء المُحدّد، هى جهات الحركات الطّبيعية، و الجهات الّتى لا يتأخّر هى مطلق الجهات و لا امتناع فيه، و ايضاً الجهات لا يتأخّر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخّر عنها بحسب الذات، فلا يلزم محال.

المحدد الأول، لا يجوز أن يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها، بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة، يقتضى امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة، و يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها، فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض، و يجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض و جميعاً الى المركز و هى التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة، لأنها ان اختلفت، فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة و بعد غير جهة البعيد و بعده اختلاف جهات اجزاء المحدد، و يلزم من ذلك ايضاً تقدم الجهة على محددها، هذا خلف، و تشابه اجزاء الشيء فى الوضع، هو الاستدارة، فاذن محدد الجهات مستدير الشكل.

* اشارة *

«الجسم البسيط، هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع»^(١)

و هذان السؤالان، و اردان على دليل الاستدارة، مع مزيد و هو أنه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحاً لأنه لو كان له غلط، لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز، كالجزء الذى يلى المقعر و بعضها ابعد عنه، فيلزم تقدم الجهة على محددها.
- لا يقال: هذا ايضاً و ارد على ما ذكرتم من البيان.

- لانا نقول: لا نغنى بكون المحدد مستديراً الا ان يحبط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض و هو ثابت مما ذكرنا، اذ يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز فى غاية البعد من السطح المحيط، و اما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء، اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقص، لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها فى جهات و يعود المحذور، م.

١. قوله: «اشارة، الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع»، لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة و القوة، شرع الشارح اولاً فى بيان معنيهما، فالطبيعة يطلق على معانٍ و المعنى المقصود ههنا أنه مبدء اول لحركة فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و فى قوله: «ما يكون فيه»، ضميران: ضمير مستتر فى «يكون» و ضمير بارز فى «فيه»، اما المستتر فراجع الى المبدء و اما البارز، فالى «ما»، اى الطبيعة مبدء اول الحركة جسم يكون

ذلك المبدء فيه ولسكونه بالذات، وليس المراد من المبدء، العلة التامة، لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة، فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة، يلزم من انتفاء الحركة، انتفاء الطبيعة وليس كذلك، وايضاً قد اعتبر أنها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة، مع عدم الحالة الملائمة، والسكون معها، والمراد بالحركة، انواعها الاربعة؛ اى الالينية والكيفية والكمية والوضعية، والسكون ما يقابلها.

وبالاول القرب، اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة، وبهذا تخرج النفوس الارضية، لان النفوس الارضية وهى النباتية تتحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما، ولهذا سُميت تلك الاجسام اعضاء آتية فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هى طبائعها وقواها، مثلاً النفس النباتية، تتحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الخضرة والبياض الى السواد، فيتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان، والحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار اولاً والى النفس النباتية ثانياً.

واما الكيفيات، فهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، تخدم القوى فى تحريكاتها على ما فصلت فى الكتب الطبيعية.

- فان قلت: الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الميل، فلا يكون مبدء اول.

- اجاب بان الميل، ليس بمتوسط، بل آلة لها، فان المراد بالمتوسط هى المتوسط المحرك، فان النفس، تحرك العناصر فى الاقطار او فى الكيفيات بواسطة الطبائع وهى محركة ايضاً، وقوله: «ما يكون» احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء، فانه مبدء لحركات من الاجر والجص وغيرهما كالنجار والصانع، فانهما مبدتان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب المبادئ الصناعية لا يبد فيها من الشعور، فيكون اخص من المبادئ القسرية.

واعلم ان الحركة القسرية، انما تتم بامرین؛ احدهما القاسر، و ثانيهما طبيعة المقسور، فانا نعلم بالضرورة ان الحجر، هو الذى يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة، لا يتخالفان فى الفعل، بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر.

- فان قلت: فاعل الحركة القسرية، طبيعة المقسور، لا القاسر والالزام انعدامه انعدامها، بل هو من المعدات، فهو خارج بقيد المبدء، فما الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه؟

- فنقول: هذا وان كان هو التَّحْقِيق، أَلَّا انَّ القاسر لما شابه في الظَّاهر المبدأ الفاعلى حتَّى سبقت اوهام العامَّة الى انَّ البناء فاعلُ البناء، مسَّتِ الحاجة الى الاحتراز عنه دفعاً للوهم، واما قوله «بالذَّات لا بالعرض»، فنقول: فى بيانه: قد اعتبر فى التعريف امران: المُحرِّك و هو المبدأ و بالذَّات لا بحسب قاسر، و يُمكن ان يتعلَّق بالمُتحرِّك، حتَّى يكون تحرُّكه بالذَّات لا بحسب قاسر، و يُمكن ان يتعلَّق بالمُتحرِّك، حتَّى يكون تحرُّكه بالذَّات، لا عن خارج و بالجملة هذا القيد احترازٌ عن طبيعة المقسور، فأنَّهُ مبدءٌ للحركة القسريَّة و ليس بمحرِّك بالذَّات، بل بالتَّسخير او فى متحرِّك بالذَّات و لا تُسمَّى «طبيعة» بهذا الاعتبار، و كذلك قوله: «بالعرض»، يَحتملُ ان يتعلَّق بالمحرِّك حتَّى لا يكون تحرُّكه بالعرض، وان يتعلَّق بالمُتحرِّك حتَّى لا يكون حركته بالعرض.

و ايّاماً كان، فهو احترازٌ عن مبدء الحركة العرضيَّة كطبيعة النَّحاس من حيث أنَّها صنمٌ، فأنَّها وان كان مبدءاً قريباً لحركته أَلَّا أنَّها ليست محرَّكةً له من هذه الحيثيَّة أَلَّا بالعرض، فهى ليست طبيعيَّةً من هذه الحيثيَّة بل من حيث أنَّها طبيعة جسمٍ او نحاس، و كجالس السَّفينة فأنَّهُ يتحرَّكُ بالعرض و طبيعته مبدءٌ للحركة العرفيَّة، لكن لا يُقال عليها الطَّبيعة بهذا الاعتبار، و لا فائدة فى تعدّد المثال أَلَّا زيادة الايضاح.

و الحاصل، كُلُّ جسمٍ يتحرَّكُ او يسكن، فلا بُد ان يكونَ لحركته او سكونه مبدء فمبدء حركته و سكونه أَمَّا بتوسُّط شَيْءٍ او لا بتوسُّطٍ، فان كان بتوسُّط كالتَّنفس الارضيَّة يحركُ جسمها بتوسط العناصر، فهو ليس بطبيعة و ان لم يكن بتوسُّطٍ فامَّا ان يكون ذلك المبدء فى الجسم المُتحرِّك او لا فيه، و الثَّانى كالمبدء القسرى ليس طبيعيَّةً، و ان كان فى الجسم المُتحرِّك فامَّا ان يكون مبدءٌ للحركة بالذَّات او لا يكون، فان لم يكن كطبيعة المقسور، فأنَّها مبدءٌ القسريَّة للحركة، لكن لا بالذَّات، بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعيَّةً، و ان كان مبدءٌ للحركة بالذَّات لا بحسب تسخير القاسر، فامَّا ان يكون مبدءٌ للحركة بالعرض او لا بالعرض، فان كان مبدءٌ للحركة بالعرض كحركة الصَّنم من نحاس، فأنَّ مبدءاً الحركة فى النَّحاس مبدءٌ لحركة الصَّنم بالعرض، فهو ليس بطبيعةٍ من هذه الحيثيَّة.

و ان أُريد التَّنقسم باعتبار الحركة، فيُقال مبدءٌ حركة الجسم، أَمَّا ان يكون مبدءاً لحركته الذَّاتيَّة او لا و مبدء الحركة العرضيَّة اولا فقد اتَّضح من هذا التعريف انَّ مبدء الحركة، هو الطَّبيعة لا باعتبار أنَّه مبدء الحركة بالعرض او مبدء الحركة بالقسر، بل باعتبار الحركة الذَّاتيَّة الغير

العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون و الطبيعة يعم سائر الاجسام، و ربما يقيد التعريف بوحدة النهج و عدم الارادة فيخرج النفس.
 - فان قلت: قد سبق ان القيد الاول، اخرج النفس، فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها.
 - فنقول: الحركات المنسوبة الى النفس الارضية، اما حركات اينية و هى الحركات الارادية للحيوانات، و اما حركات فى الكم كالانماء، و اما فى الكيف كحركات الثمار فى اللون، و النفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام، فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم، كما فى الصعود و لهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة، فلو كان تحريكها المكانى بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة، فان اقل ما فى الواسطة و المبدء، ان يتوافقا فى الحركة، نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبايع.

فان النفس تنهض الطبايع للحركة فى الاقطار او فى الكيفيات فيحرك و لا مخالفة بين الطبايع و بين تلك الحركات، فالتقييد بقيد الاولية يخرج النفس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الاينية، فاذا قيد التعريف بالقيدين، خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك، اى المتحرك بالذات - لا بالعرض - اما على نهج واحد اولي و على التقديرين، فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة فى ستة اقسام و مبادئ الحركات الذاتية الغير الارضية فى اربعة ثم فى هذا الكلام نظر من وجوه: احدها ان قسمة الحركات، غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها، و الحصر انما يظهر بان يقال: الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية، ان لم يكن حاصلة فيه، بل فيما يقارن و غير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة و الاولى القسرية و الثانية الذاتية و هى اما بسيطة اى على نهج واحد و اما مركبة، اى لا على نهج واحد و البسيطة اما بارادة و هى الفلكية او بغير ارادة و هى الطبيعية و المركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا و الثانية الحركة النباتية و الاولى اما ان يكون معها شعور و هى الحركة الارادية الحيوانية او لا و هى التسخيرية كحركة النبض.

و ثانياها، لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة، هو النفس النباتية و مع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه.

و ثالثها، ان النفس الفلكية، خرجت بقيد الاولية، لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بينها و بينه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة و لا فائدة فى قيد النفس بالارضية فى احتراز

يُرِيدُ بيان حال البسائط من الاجسام، ونحن قد ذكرنا في عدّة مواضع، انّ الطّبيعة تُطلق على معاني و ذكرنا بعض تلك المعاني، بحسب الحاجة، فمنها ان يُقال: أنّها مبدؤ أول، لحركة ما يكون فيه و سكونه بالذّات لا بالعرض.

و يُراد بالمبدؤ، المبدؤ الفاعلي وحده، و بالحركة انواعها الاربعة اعنى؛ الالينيّة و الوضيّة و الكميّة و الكيفيّة، و بالسّكون ما يقابلها جميعاً و هي بانفرادها، لا تكون مبدئاً للحركة و السّكون معاً، بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة و وجودها، و يُراد بما يكون فيه ما يتحرّك و يسكن بها و هو الجسم، و يحتزّرُ به عن المبادئ الصّناعية و

و لا يندفع الاشكال عن هذا المقام إلّا تلخيص ما في «الشفاء» قال: الاجسام انما تتحرّك حركات ذاتية عن قوًى فيما هي مبادئ حركاتها و افعالها، فهي اما ان يتحرّك و يفعل بالارادة او لا يتحرّك بالارادة اصلاً، فان لم يتحرّك بالارادة اصلاً، فاما ان لا يكون مُتفنتة التّحريك و الفعل، او يكون و الاوّل يُسمّى طبيعيّة كما للحجر في هبوطه و الثّاني يُسمّى نفسانيّة كما للنبات في تكوّنها و نشوها، فإنّها تتحرّك لا بالارادة حركات الى جهاتٍ شتّى تفرّبعاً و تشعيباً للاصول و تعريضاً و تطويلاً و ان حركت بالارادة في الجملة، فان لم يتفنت تحريكها، فهي النّفس الفلكيّة، كما للشمس في دورانها و ان تفنت فهي النّفس الحيوانيّة و قد حدث الطّبيعة بما ذكر اوّلاً، فقولنا: مبدؤ المُحرّكة اى مبدؤ فاعلي يصدرُ عنه التّحريك في غيره و هو الجسم المُتحرّك، و قولنا: اوّلاً، احترازٌ عن النّفس، فأنّه مبدؤ لبعض حركات الاجسام الّتي هي فيها بواسطة و المراد بما في الحدّ، جميع الحركات الدّاتية و باقى القيود على ما مرّ.

فلما قسّم القوّة الى اقسامٍ اربعةٍ احدها الطّبيعة، ثمّ ذكر حدّها فلا بدّ ان يكون حدّها بحيث يخرج عنه الاقسام الآخر، فاطلاق النّفس في الاحتراز، يدلّ على انّ النّفس الفلكيّة، يخرجُ عن الحدّ، كما يخرج النّفوس الارضيّة و لما اورد القسمة على القوّة لا على الحركة، كما اورده الشارح، اندفع سؤال الحصر، لانّ النّفس الحيوانيّة و ان كانت مبدؤ لحركاتٍ غير اراديّة إلّا أنّها تحرّك بالارادة في الجملة.

— فان قلت: ان اعتبر في قسمة الطّبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطّبيعة الفلكيّة تحت اسمها، لانّ الحركة انما تصدرُ عن الفلكيّة بالارادة.

— فنقول: صدر الحركات الفلكيّة من نفسه بالارادة و اما من طبيعته الّتي هي صورته النّوعيّة، فبغير ارادةٍ و شعورٍ و هي مبدؤ أول، لجميع الحركات الدّاتية فهي داخلّة في الطّبيعة لا محالة، م.

الفسرية، فانها لا تكون مبادئ لحركة ما يكون فيه.

و بالأول عن النفوس الارضية، فانها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالانماء - مثلاً -
- الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات، وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم،
عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول، لانه بمنزلة آلة لها، ويراد بقولهم: «بالذات»
احد معينين؛ احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر
اياها، بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة، ان لم يكن مانع، و ثانيهما بالقياس الى
المحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته، لا عن سبب خارج.

و يُراد بقولهم: «لا بالعرض» ايضاً أحد معينين: احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان
الحركة الصادرة عنها، لا تصدر بالعرض، كحركة الساكن فى السفينة، والثانى بالقياس الى
المحرك وهو انها الشيء الذى ليس متحركاً بالعرض، كصنم من نحاس فانه يتحرك من
حيث هو صنم بالعرض.

و الطبيعة بهذا المعنى، تقارب الطبع الذى يعم الاجسام، حتى الفلك وربما يزداد هذا
التعريف قولهم: «على نهج واحد من غير ارادة» و حينئذ يتخصص المعنى المذكور، بما
يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد و
كلاهما بارادة او من غير ارادة، فمبدء الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة،
و بارادة هو القوة الفلكية و مبدءها لا على نهج واحد و من غير ارادة هو القوة الثابتية، و
بارادة هو القوة الحيوانية.

و القوى الثلاث، تسمى نفوساً، فهذا معنى الطبيعة، و اما القوة، فقد ذكرنا انها مبدء
التغير من شىء فى غيره من حيث هو غيره، و فائدة هذا القيد، ان الشىء الواحد - من
حيث هو واحد - يتمتع ان يكون فاعلاً وقابلاً، مثلاً الطبيب اذا عالج نفسه، فلا يقبل العلاج
من حيث هو طبيب، بل من حيث هو مريض و الحيثيان يقتضيان التغير و قول الشيخ:
«الجسم البسيط، هو الذى له طبيعة واحدة»، تعريف للبسيط، و نعى بالطبيعة ما يعم
الاجسام، اى هو الشىء الذى يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا ان الافعال الصادة عنه
واحدة و ذلك لان الطبيعة الواحدة، تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة، كما ذكره فى هذا
الفصل و زاده وضحاً، بقوله: «ليس فيه تركيب قوى و طبائع»، اى لا يكون مجتمعاً من
اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة أخرى و تركيب من جملتها شىء واحد، فان

مثل هذا، يُقابلُ البسيط، بل تكونُ طبيعة الاجزاء و الكلّ جميعاً شيئاً واحداً.

قوله: «و الطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى من الاشكال و الامكنة^(١) و سائرُ ما لا بُدَّ للجسم ان يلزمه واحداً غيرَ مختلفٍ»

هيهنا اعراضُ لا يُمكن ان ينفكَّ الجسم في وجوده عنها، كالاي و الوضع و الشكل و الكيف و الكم و غير ذلك، و طبيعة الجسم، لا محالة تقتضى من كُلِّ نوع شيئاً ما، على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل، فالطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى من كُلِّ جنسٍ منها شيئاً واحداً على نهجٍ واحدٍ و لا يختلفُ اقتضاؤها بالاقوات و الاحوال الا اذا منعها مانعٌ من ذلك.

قوله: «فالجسمُ البسيط، لا يقتضى الا شيئاً واحداً غيرَ مختلفٍ»
هذه نتيجة لقوله: الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدة، و الطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى شيئاً غير مختلفٍ.^(٢)

١. قوله: «و الطَّبِيعَةُ الواحدة، تقتضى من الاشكال الامكنة»، الى قوله: «واحداً غير مختلفٍ» لقائل ان يقول: قد ذكرتم ان الطَّبِيعَةَ يُطلقُ على معنى عام لجميع الاجسام و على ما يكونُ على نهجٍ واحدٍ من غير ارادةٍ فالمرادُ من الطَّبِيعَةِ هيهنا، ان كان هو الامر العام، فلا نسلم ان كُلَّ طَّبِيعَةٍ واحدةٍ لا يقتضى الاشياء غيرَ مختلفٍ فان الحيوان له طبيعةٌ واحدةٌ بذلك المعنى، مع اختلاف افعاليه، و ان كان المرادُ المعنى الخاص، فهذه القضية هذيانٌ لانه يرجع الى ان كُلَّ جسمٍ يصدرُ عنه افعاله على نهجٍ واحدٍ لا يقتضى شيئاً غير مختلفٍ و لا معنى للاقتضاء للشئ الغير المُختلف الا ان يكون اقتضائه على نهجٍ واحدٍ اذ لا معنى للاقتضاء على نهجٍ واحدٍ الا ان يقتضى شيئاً غير مختلفٍ و لا يندفعُ هذا الاعتراض الا اذا جرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من «الشفاء»، م.

٢. قوله: «هذه نتيجة لقوله، الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدة و الطَّبِيعَةُ الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلفٍ»، لا شك ان في هذا الكلام تساهلاً، لان الحد الاوسط، ليس بمكررٍ الا ان المراد من المقدمة الثانية، ان كُلَّ ما فيه طبيعةٌ واحدةٍ لا تقتضى الا شيئاً غير مختلفٍ و حينئذٍ يكون الانتاج بينا.

قال الامام: المُقدِّمتان لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يفعلُ الا شيئاً غير مختلفٍ لجواز ان يكون

له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة، وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول، وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية، وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل، ان كل طبيعة اذا خلّيت ونفسها، لم تقتض الا وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ولا يكون ذلك الا اقتضاء دائما لا في وقت دون وقت او في حال دون حال.

وقال الشارح: الاحتمال المذكور، لا يساعد عليه وضع المقدماتين، لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا: القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة، لا يصدر عنها اشياء مختلفة، ينتج: ان القوة الحيوانية، ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا: الجسم البسيط، له طبيعة واحدة ما له قوة حيوانية، لا يكون له طبيعة واحدة، ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية.

ويمكن ان يقال في تركيب القياس: كل ما له قوة حيوانية، يصدر عنها اشياء مختلفة «و لا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة ولا شيء مما له حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا: الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة، ينتج المطلوب، وهذا كلام على سند المنع لا حاجة اليه، فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند، كذا سمعنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه، بل ان الشيخ اورد قوله: «فالجسم البسيط لا يقتضى الا شيئا غير مختلف»، على ان يكون لازما عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا شيئا غير مختلف وهذا القدر، لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يكون مختلفا واما ان كل فعل الجسم البسيط، غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية، كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم، بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية، فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف فعلى هذا، قول الشارح: هذه نتيجة لقوله الخ ان ارادته نتيجة لهما من غير تغيير، فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله: كل ما له طبيعة واحدة، يقتضى الاشياء غير مختلف فهي ممنوعة واما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية، وكذلك المنع وارد على قوله: وكل ما له قوة حيوانية، لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لا شيء مما له طبيعة واحدة، يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح.

و الفاضل الشارح قال: هذا الكلام، ليس بنتيجةٍ لهما، لاحتمال ان يكون للبيسط قوّة حيوانيّة تصدُر عنه بها، اشياء مختلفة لكن لما كان الحقّ أنّ البسيط العُنصرى ليس ذا قوّة حيوانيّة و لا تصدُر عن الفلكى اشياء مختلفة صحّ هذا الحكم.

واقول: وضع المُقدّمين المذكورين، يُنافى هذا الاحتمال، لأنّ قولنا القوّة الحيوانيّة تصدُر عنها اشياء مختلفة يُنتج مع كبرى القياس المذكور و هى أنّ الطّبيعة الواحدة، لا تصدُر عنها اشياء مختلفة، أنّ القوّة الحيوانيّة، ليست بطبيعةٍ واحدةٍ و هذه النّتيجة مع صُغرى القياس المذكور و هو قولنا: الجسمُ البسيط، له طبيعةٌ واحدةٌ ينتجُ أنّ الجسم البسيط، لا يكونُ ذا قوّةٍ حيوانيّة.

* اشارة *

«أنّك لتعلم أنّ الجسم اذا خُلّي و طباعه و لم يعرض له من خارج تأثيرٌ غريبٌ، لم يكن له بُدٌ من موضعٍ معيّن و شكلٍ معيّنٍ، فاذن فى طباعه مبدؤ استيجاب ذلك»
يُريدُ بيان أنّ الجسم لا يخلو عن موضعٍ و شكلٍ طبيعيّين^(١) و أنّ فيه طبيعةً تقتضى

- لا يُقال: لو كان فى الجسم البسيط مع الطّبيعة الواحدة، قوّةٌ يخالفها، لكان فيه تركيب قوى و طباع، فلا يكون جسماً بسيطاً.

- لأنّنا نقول: ليس المراد من انتفاء تركيب القوى و الطّباع، ان لا يكون فى الجسم البسيط طباع مختلفة، حتّى لو قدرنا ان يكون فى النّار طبيعةً تقتضى حرارتها و طبيعةً أخرى تقتضى يبوستها و أخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها المُساواة اجزائها كلّها فى جميع تلك الطّباع، بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطّبيعة، كما صرّح الشّارح به و لا مخلص عن هذا الاشكال إلّا باعتبار عموم الافعال الدّاتيّة فى حدّ الطّبيعة على ما مرّ، م.

١. قوله: «يريدُ بيان أنّ الجسم لا يخلو من موضعٍ و شكلٍ طبيعيّين»، حاصله أنّه اذا خُلّي و طبعه، فهو حاصلٌ فى مكانٍ معيّن و على شكلٍ معيّنٍ و هذا العارض لا بُدّ له من سببٍ و ذلك السّببُ ليست إلّا طبيعة الجسم، فهو مكانٌ طبيعيٌّ و شكلٌ طبيعيٌّ.

- فان قلّت: اجزاء العناصر، ليست تقتضى مواضع معيّنة، بل يقع فى امكنتها، حيث اتّفتت، فان الجزء الهوائى ربّما يتمكّن فى جزءٍ من مكان الهواء و ربّما يقع فى آخر.
- اجيب بأنّ المراد الجسم البسيط الكلّى، لا اجزاء البسيط، فالجسم البسيط الكلّى لا يقتضى

موضِعاً معيّنًا و شكلاً معيّنًا، والرّاد بقوله: «اراد به البسيط والمركّب» والبسيط الكلّى و المركّب و مما يؤيدّ هذا، أنّ الشارح سيصرّح بأنّ الجزء العناصر مادام منفصلاً عنه، لا يكون فى المكان الطبيعى.

وفيه نظر، لأنّ جزء البسيط، اذا خلّى وطبعه، فله مكان معيّن كما أنّ كلّ البسيط كذلك، فكيف صارَ هذا طبيعياً وذلك ليس طبيعى، ولعلّه يقول: جزء البسيط، لو خلّى وطبعه، لاتّصل بالكل، فلا يبقى جزءاً، فهو لم يخل وطبعه لكل، لا حاجة حينئذ الى تخصيص الجسم البسيط بالكلّى، ثمّ النقض بالمركّبات الواقعة فى امكانه هى اجزاء من مكان العنصر الغالب، دون اجزاء آخر، مع أنّ نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوّة.

فان قلت: قوله «اراد به البسيط والمركّب جميعاً» منافي لقوله: «الشكل متشابه»، لأنّ الشكل، ليس متشابهاً فى جميع الاجسام المركّبة والبسيطة.

فنقول: اعتبار الاختلاف والتشابه، ليس فى جميع الاجسام، بل فى البسيط، فالمراد أنّ الشيخ اورد مثالين، احدهما مختلف فى البساط والآخر مُتشابه فيها ولا ينافى هذا، عموم الحكم بالموضع والشكل، وقوله: «واشترط» يدلّ على أنّه شرط زائد وليس كذلك، لأنّه اذا عرض تأثير غريب، لم يكن خلّى وطباعه، فهو عطف تفسيرى، وجعل الامام القضية كليةً واورد الوضع المعيّن وقال: انما لم يورد الموضع المعيّن، اذ ليس لكلّ جسم موضع، بل كلّ جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور الّتى لا يجب حصولها له، وجب ان يحصل له وضع معيّن، اعنى لا بدّ ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر، لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد، ولا بدّ له من شكل معيّن اذ لا بدّ ان يكون له حدّ واحد، كما للكرة او حدود كثيرة كما فى المكعب.

وقال الشارح: المراد بالوضع على تقدير ان يكون فى النسخة جزء المقولة، لا المقولة، كما حمله الامام عليه، لأنّه ممّا يقتضيه التأثير الغريب من الخارج الاّ ان ذكر الشكل، يُغنى عن ذكر الوضع حينئذ لانّ الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء، فهو عارض للجسم، بعد الوضع.

واقول: الامام وان حمل الوضع على المقولة الاّ أنّه صريح بارادة الوضع المقدّر لا الوضع المحقّق ولا شكّ انّ الوضع المقدّر، لا يحتاج الى وجود امرٍ فى الخارج، وايضاً السؤال واراد على الموضع، لأنّه انما يحصل من خارج، فانه السطح الباطن للحاوى، فوجب ان لا يكون مقتضى

ذلك، و إنما خصَّ البيانُ بهما، لأنَّ أحدهما هو الموضع مختلفٌ للجسام، و الثاني هو الشَّكل مُتشابه، و سائر الاعراض المذكورة، يُمكنُ ان يثبت بمثل هذا البيان، لأنَّها لا تخلو أماً عن التَّشابه او عن الاختلاف.

فقال: «انَّ الجسم»، و اراد به «البسيط» و «المركَّب» جميعاً و لم يقل: كُلَّ جسم، لأنَّ محدَّد الجهات، لا موضع له و قال: «إذا خُلِّي و طباعه»، و لم يقل: و طبيعته، لأنَّ الطَّبيعة على بعض الوجوه، لا تتناولُ الفلكيَّات و الطَّباع تتناولها، و اشترط ان لا يعرض له من خارج تأثيرٌ غريبٌ، لأنَّ التَّأثير الغريب، رُبما يقضى للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كتأثير الحرارة و الاناء المُكعب في الماء، فإنَّ أحدهما يصعده و الثاني يكعبه و قال: «لم يكن له بُدٌّ من موضعٍ معيَّنٍ و شكلٍ معيَّنٍ»، لأنَّ المطلق منهما يقتضيه الامر المُشترك بين الجميع و اما المعيَّن، فإنَّما تقتضيه الطَّبيعة الخاصَّة المطلوب اثباتها.

و في بعض النُّسخ، لم يكن له بُدٌّ من وضعٍ معيَّنٍ و على تقديره يكون الوضع هيهنا هو الهيئة العارضة للجسم، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض الَّذي هو المقولة الَّتِي يعرُضُ بسبب نسبة اجزاء الجسم، الى غير الجسم، كما حملهُ الفاضل الشَّارح على ذلك، لأنَّه ممَّا يقتضيه تأثيرٌ غريب من خارج، و على هذا الوجه يكون الحكمُ كلياً لأنَّ محدَّد الجهات ايضاً له وضعٌ إلَّا انَّ ذكر الشَّكل، يُغني عن ذكر الوضع، بحسب ترتيب الاجزاء، فإنَّه هيئَةُ تعرُضُ للجسم، بعد الوضع بذلك المعنى. و اما الوضع بالمعنى الثالث و هو كون الجسم بحيث يقبلُ الاشارة الحسيَّة، فهو امرٌ تقتضيه الجسميَّةُ الحالَّة في الهيولى، على ما تقدَّم و ليس ممَّا يتعلَّقُ بالطَّباع المُختلفة، فاذن لا وجه لحمل الوضع هيهنا على ذلك المعنى.

ثمَّ قال: «فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك» و ذلك لأنَّ وجود العارض للشيء، يدلُّ على وجود سببٍ يقتضى ذلك العروض، و السَّببُ يكون أماً خارجاً او غير خارج و في هذا الموضع، لا يُمكن ان يكون خارجاً عنه، لأنَّنا فرضنا خلُوَ الجسم ممَّا يؤثِّرُ فيه خارجاً عنه و بقي الجسم وحدهُ غير منفكٍّ عن هذا العارض، فاذن السَّبب غيرُ خارجٍ

طباع الجسم، و اما اغناء ذكر الشَّكل عن ذكر الوضع فشيءٌ عجيبٌ لأنَّ غايته ان اعتبار الوضع سابقٌ على اعتبار الشَّكل بل غايته انَّ الشَّكل معلولُ الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة، م.

و هو يكون اما امرأً مُشتركا فيه بين الاجسام، كالصورة الجسميّة او اموراً مختلفةً يختصُّ كلّ واحدٍ منها ببعض الاجسام والاولُ يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين و ليس كذلك، فاذن هى امورٌ مختلفةٌ غير خارجةٍ عن الجسم و هى طبائع الاجسام، فاذن فى طباع الجسم، الشئ هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين و الشكّل المعين.

وانما قال: «مبدء استيجاب ذلك»، و لم يقل: مبدء ذلك، او مبدء وجوب ذلك، لانّ الحصول فى الموضع المعين و التشكّل بالشكّل المعين، ربما يزيلهما القسر، كما ذكرنا، لكنّ الجسم، يكون بحيث يعود الى ما طباعه منهما عند زوال القسر و لو كان الطباع مبدءاً لهما او لوجوبهما، لزال عند زوالهما^(١)، لكنّه لما كان مبدءاً للاستيجاب كان فى جميع الاحوال مستوجبا لهما.

قوله: «و للبيسط مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبعه، و للمركّب ما يقتضيه الغالب فيه، اما مطلقاً و اما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه، اذا تساوت المجاذبات عنه، فكلّ جسمٍ له مكانٌ واحدٌ».

لما فرغ من بيان انّ كلّ جسمٍ يقتضى موضعاً و شكلاً بحسب الطبيعة على الاجمل، شرع فى التفصيل و بدء الموضع.

و اعلم انّ الجسم اما بسيطٌ و اما مركّبٌ و البسيط لا يُمكن ان يقتضى اّلا مكاناً واحداً

١. قوله: «و لو كان الطباع مبدءاً لهما او لوجوبهما، لزال عند زوالهما»، فيه منع ظاهرٌ فانّ المبدأ هو العلّة الفاعليّة و الفاعل لا يستلزم المعلول، لاحتمال التخلف لوجود مانعٍ او عدم شرط، نعم لو اريد بالمبدأ، العلّة الثّامّة، ظهر الفرق، فانّ العلّة الثّامّة للاستيجاب و الاستحقاق لا يستلزم اّلا الاستحقاق لا الاثر و العلّة الثّامّة الشئ، لا يختلف عنها، لكنّه لا يكادون يظلفون المبدأ على العلّة الثّامّة، كما صرّحوا به فى تعريف الطبيعة.

و الاولى ان يقال: لو قال مبدء ذلك، او مبدء وجوبه، لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناعٌ تختلف الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيجاب، م.

لما مضى^(١) ولما لم يكن البسيط جزءاً أبداً بعد وجود الكلّ، لم يكن لمكانه جزءاً أبداً كذلك،

١. قوله: «واعلم انّ الجسمَ اما بسيطٌ واما مركّبُ البسيط لا يُمكن ان يقتضى أبداً مكاناً واحداً لما مضى»، انّ البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى اشياء مختلفة وأما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكلّ وهذا أمّا يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء، و ان كان المراد به السطح الباطن، فمكان الجزء مكان الكلّ، لا في جميع الصور، فإن شيئاً من مكان التّقدير الذي هو جزء الفلك، ليس من مكان الفلك اصلاً، والابداع يُقال بالاشتراك على ايجاد، لا يكون مسبوقاً بمادةٍ وزمانٍ او لا، فان لم يكن مسبوقاً فهو الابداع و ان كان مسبوقاً بزمانٍ فهو الاحداث و أبداً فهو التّكوين، فالاحداث ايجاد مسبوقٍ بمادةٍ وزمانٍ كالأجسام المُحدثة، و التّكوين ايجادٌ مسبوقٍ بمادةٍ دون زمانٍ كالأفلاك المكونة، و ليس ههنا قسم آخر هو ايجاد مسبوقٍ بزمانٍ دون مادةٍ، لأنّ كلّ محدثٍ فهو مسبوقٌ بمادةٍ وزمانٍ.

و قوله: «يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع» فيه نظر، أما أولاً فلانّ المركّب و ان كان افراده مُحدثة أبداً انّ مطلق المركّب قديمٌ فلا زمان أبداً و يوجد في ذلك المكان مركّب، و أمّا ثانياً فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيطاً قسراً و لو كان القاصر ضرورة الخلاء، و قوله: «لوجب خلوّ مكانه الاول»، ممنوعٌ و أمّا يخلو لو لم يتخلخل الجسم الذي حواليه، و أمّا انّ مكان المركّب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق، او بحسب المكان، فهو ممنوعٌ ايضاً لجواز ان يكون الصّورة النوعية التي للمركّب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب، فربما يفيد الصّورة النوعية ثقلاً عظيماً، كما انّ ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء، بل هو مستفادٌ من صورته النوعية دائماً.

و أمّا مكان القسم الثالث، فما اتفق وجوده فيه لأنّه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلاً، كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة، فلا ينتقل الى شيء منها، بل يبقى حيث وجد، ففي احدى النسخ: «اذا تساوت المُجاذبات عنه بالجسم» و حينئذٍ يكون الضمير في «عنه» راجعاً الى المكان الذي اتفق وجوده فيه و معناه انّ جذبات العناصر الكلّية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية الصّنم، و هذا مجرد تخيل، لا انّ هناك جذباً محققاً لما ثبت من انّ حصول الجسم في المكان بحسب استحقاقٍ طبيعي.

و في بعض النسخ: «اذا تساوت المحاذيات عنه» - بالحاء - فلا يعود الضمير الى المكان، اذ لا معنى له، بل الى المركّب، يعني انّ مُحاذيات اجزاء المركّب مُتساوية، فلا بد ان يُقال منه لا عنه، لأنّ المركّب منشأ المُحاذيات، لا انّ المحاذيات مُتجاوزة عن المركّب، م.

و السبب الذي يقتضى تجزئة المُتمكّن، يقتضى تجزئة المكان الجزء هو جزء مكان الكلّ، و أمّا المُركّب، فلا مكان يختصّ به فى اصل الابداع، لأنّ التّركيب امرٌ يعرّضُ بعد الابداع و ايجاد مكانٍ على سبيل الابداع، قبل التّركيب يطلبه المُركّب اذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع و هو محالٌ، و ايضاً لو طلب البسيط بعد طريان التّركيب عليه ذلك المكان المفروض، لوجب خلوّ مكانه الاول و هو محالٌ.

و ايضاً لما كان التّركيب لا يقتضى زيادةً فى وجود الاجسام، فلا احتياج بسببه الى مكانٍ زائدٍ على ما كان للبسيط، فاذا كانت المُركّبات، هى امكنة البساط بعينها و لذلك لم يتعرّض الشيخ لذكر اصل امكنتها و ذكر وجه تعيّنهما، و تقريره أنّ المُركّب أمّا ان يكون اخذ اجزائه غالباً على الباقية بالاطلاق او لا يكون، و الثّانى لا يخلو أمّا ان تكون الاجزاء اتّى امكنتها فى جهةٍ واحدةٍ كالارض و الماء مثلاً غالباً على الباقية و حينئذٍ تكون تلك الاجزاء معاً غالباً بحسب طلب جهة المكان، او لا تكون فالمُركّبات بحسب هذه القسمة، ثلاثة اقسام و مكان القسم الاول، ما يقتضيه الغالب فى المُركّب مُطلقاً.

و مكان القسم الثّانى، ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه، اذ لا غالب فيه مُطلقاً، لكن فيه غالبٌ بالاعتبار المذكور، و مكان القسم الثّالث و هو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق و لا مع الغير بالاعتبار المذكور، فهو ما اتّفق وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المُجاذبات فيه عن المكان الذى اتّفق وجوده فيه، فإنّ ذلك يقتضى بقائه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها.

و فى بعض النسخ: اذا تساوت المحاذيات عنه، و بيّانه انّ الجزئين المُتساويين من الارض و النّار - مثلاً - ان تركّبا على وجهٍ يكون كلّ جزءٍ منهما يلى مكانه، فإنّهما يتفرقان و يقصّد كلّ جزءٍ مكانه ان لم يكن مانعٌ عن ذلك، و أمّا ان تركّبا على وجهٍ يكون كلّ جزءٍ منهما يلى مكان صاحبه، فإنّهما يتحاذيان و يقفان بالضرورة هناك، فالوقوف فى مكان التّركيب، أمّا يكون اذا تساوت المُحاذيات عن المُركّب.

و الرواية الاولى، اصحّ لأنّ على تقدير الاخيرة، كان يجب ان يقول: منه، لا عنه. فحصل من جميع ذلك، انقسام الجسم الى اربعة اقسام؛ واحدٌ بسيطٌ و ثلاثة مركّبةٌ و تعيّن مكان كلّ واحدٍ منها بحسب الطّبع او التّركيب. فظهر انّ كلّ جسمٍ من شأنه ان يكون فى مكانه، فله مكانٌ واحدٌ، و أمّا حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه.

قوله: «و يجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديراً و ألا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة.»
و لما فرغ من بيان تفصيل المكان، شرع في الشكل^(١) و اقتصر على البسيط الذي

١. قوله: «شرع في الشكل»، المُدعى أن الشكل البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الاجسام و الطبيعة في الجسم البسيط، واحدة و تأثير الفاعل الواحد في مادة الواحدة، لا يكون ألا متشابهاً، فيكون شكله مستديراً ألا أن الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحاً و الآخر خطأ و آخر نقطة و فيه نظر، لأننا لا نسلم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد، لأبد أن يكون متشابهاً و لم لا يجوز أن يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أفعال مختلفة، و الثابت أن الواحد - من حيث أنه واحد - لا يصدر عنه ألا واحد.

ثم أنه اورد على الدليل معارضة و نقضا.

أما المعارضة و اليها اشار بقوله: «و ان قيل أن الاماكن المختلفة»، فتقريبها أن البسيط لا يجوز أن تشترك في الشكل المستدير، لأن اشتراكها في الشكل، يستلزم اتحادها في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان، يستلزم اختلافها في الطبيعة و اجاب بأن اختلاف المعلولات، يوجب اختلاف العلل و اما اتحاد المعلولات، فلا يستلزم اتحاد العلة، فان تباين اللوازم، يستلزم تباين الملزومات بدون العكس.

- فان قيل: الاشتراك المعلول، اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة، فبطريق أولى، لا يستلزم اختلاف العلة، فحينئذ يمكن استناد الشكل الى الجسميّة المشتركة، كما يمكن استناده الى الطّباع المختلفة، لكن ذهبتم في الفصل السابق الى أن الشكل طبيعي.

- اجاب بأن عروض الاشكال المعيّنة باعتبار عروض المقادير، و عروض المقادير، يستند الى الطّباع، فلا بد من استناد الاشكال اليها، نعم الشكل المطلق، يُمكن استناده الى الجسميّة المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق و المعين بازاء خصوصيّة الجسم، اعني الصورة النوعية.

و اما النقض، فاشار اليه بقوله: «و لقائل ان يقول»، و تحريره أن اجزاء الارض بسيطة و هي ليست مستديرة الشكل. و الجواب أن شكل اجزاء الارض، ليست شكلاً طبعياً، بل قسرياً و الكلام في الاشكال الطبيعيّة.

يجب ان يكون شكله مُستديراً لكون المُقتضى لذلك و هو الطَّبيعة واحداً و كون القابل واحداً، و امتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مُختلفاً و لم يذكر اشكال المُركَّبات لانَّها تخلف اختلاف انواع الثَّبات و الحيوان. و الكلامُ فى ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التَّركيب اليت.

- فان قيل: ان كانت الاماكن المُختلفة للبسائط دالَّةً على اختلاف طباعها، فلتكن الاشكال المُتشابهة دالَّةً على اشتراكها فى طبيعةٍ واحدةٍ.

- قلنا: علل المعلولات المُختلفة، يجب ان يكون مختلفة، اما علل المُتشابهة لا يجب ان تكون مُتشابهة، لانَّ العلل المُختلفة قد تكون متشابهة المعلولات.

- فان قيل: يلزمُ على ذلك، انَّ الاشكال كما يُمكنُ استنادها الى الطَّبائع المُختلفة، يُمكنُ ايضاً استنادها الى الجسميَّة المُشتركة فيها.

- قلتُ: انَّها من حيث هى مطلقةٌ كذلك، اما من حيث هى متعيَّنة، فمتأخِّرةٌ عن المقادير الَّتى تختلفُ باختلاف الطَّبائع و لذلك كانت مستندةٌ الى الطَّبائع. و لقائل ان يقول: فما بال اجزاء الارض، ليست مستديرةً مع أنَّها بسيطة؟ و القول بانَّ استدارتها زائلةٌ بالقسر و يبوستها مانعةٌ من العود اليها، يقتضى ان تكون طبيعةً واحدةً مُقتضيةً لشيءٍ و لما يمنع من حصول ذلك الشَّيء؟

و الجواب انَّ ذلك انما وقع بالعرض، فانَّ الطَّبيعة، اقتضت بالذَّات شكلاً و اقتضت كيفية لا يُخالف اقتضاها الشَّكل، بل هو مُؤكِّدٌ له لو خُلِّيت و طباعها، لكن القاسر لما ازال الشَّكل و لم يزل الكيفيَّة، صارت الكيفيَّة حافظةً للشَّكل القسرى، فهى مانعةٌ عن العود الى الشَّكل الطَّبِيعى بالعرض و انما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطَّبِيعيَّة من وجهٍ و بقائها عليها من وجه.

- فان قلت: لو كان شكلها بالقسر، فاذا خُلِّيت و طبيعتها وجب ان يعود الى الاستدارة.

- اجاب بانَّ يبوستها مانعةٌ من العود.

- فان قلت: لو كانت اليُّوسة مانعةً عن حصول الاستدارة و هى من مُقتضيات الاجزاء الارضيَّة،

فيلزمُ ان يكون طبيعةً واحدةً مُقتضيةً لشيءٍ و مانعاً من حصوله و من البين استحالة ذلك.

- اجاب بانَّ المنع بالعرض و هو جازٍ، م.

و اعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلك عندكم، لا يقتضى وضعاً معيّناً مع استحالة

١. قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق: الاول انا لا نسلّم انّ الشكّل مقتضى طبيعة الجسم، فانّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيّناً مع أنّه لا يخلو عن وضعٍ معيّن، فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيّناً و موضعاً معيّناً، مع امتناع خلوه عنهما.

و الجواب انّ كلّ جسم اذا خلّى وطبعه، يعلم بالضرورة انّ له مكاناً معيّناً و شكلاً معيّناً، فيكون المكان المعيّن من مقتضى طبيعة الجسم، بخلاف الفلك، فانه لو خلّى وطبعه، لا يلزم ان يكون له وضع لانه الوضع له بالنسبة الى غيره، وفيه نظر لان لزوم الشكّل والموضع المعيّن ايضاً ليس من طبيعة الجسم، اما الشكّل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده و لا شك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متناهياً و ما يعرض الشئ بواسطة ليست هي بالذات، لا يكون عروضه بالذات، و اما المكان، فلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي، فما لم يلاحظ حاوية لا يقتضى ان يكون له مكان فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم، لا يقتضى مكاناً و هذا قد مرّ غير مرّة.

الطريق الثاني، النقض بالفلك، فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة، اما اولاً فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممين، وللخارج المركز شكّل و لكلّ من المتممين شكّل مخالف له، فاما ثانياً فلانه مشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب و للفلك شكّل، و للنقرة شكّل آخر، و للتدوير او الكوكب شكّل آخر مخالف له، فهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون قسريّة و هو لا يجوزون ان يكون شئ من احوال الفلك بالقسر، اذ لا قسر دائماً و الا لزم التعطيل في الوجود، و اما ان يكون طبيعياً فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة.

- فان قلت: لا اختلاف في الشكّل، فان جميع اشكال الخارج و المتممات و جميع اشكال التدوير و النقرة و الفلك مستديرة، غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة و لا محذور فيه.

- فنقول: الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة، لا يختلف فلو صحّ هذا الدليل، لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط و ان كانت مستديرة.

وقوله: «و متممات الافلاك و النقرة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة»، ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان، بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى الفلك، اي الشكّل المستدير الذي للفلك، و الجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك، ليس من صورة واحدة، بل من اختلاف

الصُّور، والفعل كما يختلف باختلاف القوابل، يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعيّة تقتضى كُرية شكله، لكن اتّصل به صورة أخرى افرزت منه كُرة أخرى، هي خارج المركز او تدوير أو كوكبٌ فحصل له اشكالٌ مختلفة.

- فان قلت: حلول الصُّورة المُختلفة لا بدّ ان يكون لاختلاف الموادّ او لاختلاف استعداداتِ مادة وذلك غير متصوّر في الفلك.

- اجاب بمنع الحصر، فانّ من الجائز ان يتّصل صورٌ كماليةٌ ببعض البسيطات في الفطرة الاولى لاسبابٍ يعود الى العقول الفعّالة، كما جاز اتّصالها ببعض المركّبات لامورٍ يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصُّور الكمالية هي التي لا تفارق الى بدلٍ اما أنّها لا تفارق اصلاً كالصُّورة الفلكيّة او أنّها تفارق بلا بدل، كالصُّور الحيوانيّة، فليست اذا فارقت حلّت ببدن الحيوان صورة أخرى نوعيّة، بل انحلّ التركيب، وكذا الثّبات والصُّور المعقّبة للبدن، كالصُّورة المنوية.

بقي هنا اشكالات: احدها انّ الصُّورة النوعيّة الاولى، لما كانت صورة الفلك الكلّي فلا بدّ ان تسرى في جميع اجزائه واما الصُّورة الأخرى، فلأنّها صورة الخارج تختصّ به يكون فيه صورتان نوعيتان وهو محالٌ.

وجوابه المنع من استحالة ذلك، فانّ جميع صور العناصر في المركّب باقية وحلّت فيها صورة أخرى نوعيّة سارية في جميع اجزائه وهي العناصر، فيكون في كلّ عنصرٍ صورتان نوعيتان. والآخر أنّه لو كان في الفلك صورتان، كان فيه تركيبٌ قوى وطباع يكون بسيطاً وجوابه انّ معنى تركيب القوى، ان يكون لجزء الجسم قوّة ولجزء الآخر قوّة أخرى، حتّى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيبٌ قوتين وهما تعلّق بالخارج قوّة ليست في المتّممين الاّ أنّه لا قوّة فيهما ليست في الخارج، فلا يكون في الفلك تركيبٌ قوى. والآخر انّ الجواب عن النقص، لا يردّ على اصل الدليل وهو ليس كذلك، لأنّه اذا جوّز في الفلك ان يتّصل به صورٌ مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة، لم لا يجوز في البسائط، حتّى يكون صورها مبادئ افعالٍ مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديراً؟

وجوابه انّ كلّ صورة يفرض في البسيط قوّة واحدة تؤثر في مادّة واحدة فلا يختلف تأثيراً فلا يقتضى الاّ التشكّل المستدير.

والآخر انّ الصُّورة التي يتعلّق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك، فيكون الخارج والمتمّمات افراداً من نوع الفلك، لانّ صورة الخارج والمتمّم النوعيّة صورة الفلك

خلوه عن الوضع المطلق، فلم لا يجوز أن يكون الاجسام لا تقتضى مواضع و اشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنهما؟ و الجواب أن الفلك، مع قطع النظر عن غيره، لا يوجب

الكلى النوعية، كما نص عليه بقوله: «مع بقاء الصورة الاولى»، فيلزم تعدد افراد المبدع و قد صرحوا بوجوب انحصار المبدع فى شخصه.

- فان قلت: هذا السؤال لا يرد فى الخارج، لأن نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك، بل فيه صورة أخرى و حينئذ توقف نوعيته على الصورتين لا محالة.

- فنقول: نوعيته الخارج، ان لم توقف على الصورة الأخرى، فهو فرد آخر، و ان توقف، كان الخارج مخالفاً فى الطبيعة للفلك، فلا يكون الفلك بسيطاً و لو كان يمتنع بساطة الفلك الكلى فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين فى الخارج و التدوير. و اعلم أن الامام قرّر هذا النقض بوجه آخر و هو أن متمم الخارج مختلف الثخن، فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم، بل طبعي فيختلف فعل طبيعة الفلك فى المقدار، فلم لا يجوز اختلاف فعلها فى الشكل، و ايضاً الفلك المكوّب له نقرة يتركز فيها الكواكب و تلك النقرة فى جانب من الفلك، دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك فى مادته فعلاً متشابهاً، و لعل الشارح أنما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال، لأن الفعل المتشابه ليس معناه أن لا يختلف حال الفعل اصلاً، بل معناه أن يكون من نوع واحد و اختلاف الثخن و نقرة الفلك، لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعاً واحداً بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على الخط و السطح.

و الطريق الثالث، النقض بالقوة المصورة، فإنها قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم، فهى اما ان يكون بسيطةً او مركبةً، فان كان بسيطةً فمحلّها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كُرّةً واحدةً و ان كان مركباً كان الحيوان كُرّات بعدد السايط، و ان كانت مركبةً فاما ان يكون تلك القوى فى محالّ مختلفةً فيكون الحيوان ايضاً مجموع كُرّات و اما ان يكون فى محلّ واحد، فان لم يكن البعض مانعاً عن اقتضاء الاستدارة، كان الحيوان كُرّةً واحدةً و ان منع، فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك؟

الجواب أنا لا نسلّم أن القوة المصورة ان كانت بسيطةً و محلّها مركباً، يلزم ان يكون الحيوان كُرّات و اما يلزم ذلك لو كان فعل القوة فى المركّب فعلها فى واحدٍ واحدٍ، و كذلك لا نسلّم أنها اذا كانت مركبةً فعلت فى مركّب يلزم ان يكون الحيوان كُرّات و اما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة فى المركّب فعل واحدٌ واحدةً فى واحدٍ و ذلك ممنوع، م.

الوضع الذي هو هيئة تعرضُ بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلاً، لا مطلقاً ولا معيناً، فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً والجسمُ مع قطع النظر عن غيره، يقتضى مكاناً وشكلاً معينين، فلذلك حكمنا بذلك.

واعترض أيضاً بأن منتّمات الافلاك والنّقر التي يتركزُ فيها التدوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها، مخالفةٌ بحسب الشكل، لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر، وبأن القوة المصورة، ان كانت بسيطةً، فمحلّها اما بسيطٌ واما مركّبٌ والاولُ يقتضى ان يكون شكل الحيوان كُرة، والثاني يقتضى ان يكون مجموعُ كرات، بعدد البسائط التي في المحلّ المركّب، وان كانت مركّبةً من قوًى، فان كانت تلك القوًى في محلٍّ واحدٍ وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة، فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام، ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محالٍّ مختلفةٍ، كان الحيوان ايضاً مجموعُ كرات.

والجوابُ عن الاول، ان اتصال الصّور الكمالية ببعض البسائط، في فطرتها الاولى لاسبابٍ تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركّبات لاسبابٍ تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع، فان الكائن - نباتاً او حيواناً - في هذه الفطرة، انما تتصلُّ به صورة كمالية، نباتيةً كانت او حيوانيةً مع بقاء صوَر اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المُستديرة صورة تفرزُ من ذلك الفلك كُرة تختصُّ بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكبٍ مع بقاء الصّورة الاولى المُتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امرٍ في العلة المُقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزمُ من ذلك ان يبقَى^(١) من الفلك الاول متعمّم او نقرَةٌ متصورةٌ بالصّورة الاولى فقط، على ما يشهد به علم الهيئة.

وعن الثاني، ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركّب محلّها وعلى تقدير تركّبها وتعلّق اجزائها باجزاء المحلّ، لا تقتضى كون الحيوان مجموعُ كرات، لان حكم الشيء حال الانفراد، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحلّ المُتشابه، تفعلُ فعلاً مُتسابقاً ولم يلزم من ذلك انها تفعلُ في اجزاء

المحلّ المُختلف فعلها في المحلّ المُتشابه، لأنّ المُنفعل منها، ليست هي الاجزاء افراداً، بل المركّب الذي هو المحلّ، وكذلك لم يلزم أنّ القوّة المركّبة تفعل فعل بسائطها، لأنّ المجموع فاعلٌ واحدٌ كثيرُ الآثار بحسب البسائط الّتي هي كالاتّ لها، ليس عدّة فاعلين متشابهي الافعال.

* تنبيه *

«الجسمُ له في حالٍ تحرّكه ميلٌ يتحرّك به ويحسّ به المُمانع ولم يتمكّن من المنع الّا فيما يضعف ذلك فيه.»

وفي بعض النسخ: وان تمكّن من المنع الّا فيما يضعف ذلك فيه.
اقول: يُريدُ اثبات الميل^(١) وبيان احواله، والميلُ هو الّذي يسمّيه المتكلّمون اعتماداً

١. قوله: «يريدُ بيان اثبات الميل وهو الّذي يسمّيه المتكلّمون اعتماداً» الاعتمادُ عندهم الميل اما الى الفوق وهو «الخفة»، او الى السفل وهو «الثقل» ومحرّك الجسمِ انّما يحركُ الجسم بتوسّط حتّى ان كانت الطّبيعة تحرّك جسمها يحدث اولاً الميل الى الحركة، ثمّ يصدرُ عنها الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلاً في المقسور، فيحرّكه فانّا نعلم بالضرورة انّ الرّامي يحدث حالة في الجسم يتحرّك بجسمها، وسبب احتياج الحركة الى الميل، انّ الحركة تختلّف بالشّدة والضعف والطّبيعة لا تختلف بهما وحينئذٍ لا يكونُ اختلاف الحركة من الطّبيعة بالذّات بل بتوسّط امرٍ يقبلُ الشّدة والضعف.

فهيهنا مقدّمات ثلاثة: اما انّ الحركة يقبلُ الشّدة والضعف، فلانّ كلّ حركةٍ انّما تقع في زمانٍ يُمكن ان يتصور وقوعها في زمانٍ اقلّ فتكون اسرع، او في زمانٍ اكثر، فتكون ابطاء، فهي لا تخلو عن حدٍّ من السّرعة و البطؤ، والسّرعة و البطؤ، يقبل الشّدة والضعف، لانّ اى حدٍّ يفرض من السّرعة، فقد يتوهم حدٌّ آخر اسرع منه وحدٌّ آخر ابطأ منه.

وقوله: «هو شيءٌ واحدٌ بالذّات» معناه انّ الحدّ الّذي هو السّرعة، عين الحدّ الّذي هو البطؤ، و انّما صار ذلك الحدّ سرعةً بالاضافة الى حركةٍ و بطؤً بالقياس الى حركةٍ أخرى. واعترض بانّ الحدّ الّذي هو سرعةً و بطؤً باضافتين ليس الّا هو نوعُ السّرعة و البطؤ وهو ليس بقابلٍ للشّدة و الضعف و انّما القابلُ لهما مطلقُ السّرعة و البطؤ، فكيف قال: وهو كيفيّةٌ يقبل الشّدة والضعف.

و ايضاً انواع الكيف اربعة و «السَّرعَة» و «البطو» ليستا من الكيفيات المحسوسة، لأنَّ المحسوس بالذَّات، هو الاضواء والالوان وليست السَّرعَة و البطوء منها، بل الحركة بعينها، لا يحسُّ بها، و لا من الكيفيات المختصة بالكميات، لأنَّ الحركة ليست من الكمِّ و لا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية و ذلك ظاهرٌ، بل السَّرعَة و البطوء، اضافتان عارضتان للحركة، لانَّهما كيفيتان يعرَّضُ لهما الاضافة و انت خبيرٌ بأنَّ هذين القضيَّتين اللَّتين وردَّ الاعتراضُ عليهما، مُستدركتان لا حاجة اليهما في البيان.

و اما انَّ الطَّبيعة لا يقبلُ الشَّدة و الضَّعف، فلاَّنها جوهرٌ فيستَضَحُّ انَّ الجوهر لا يقبلُ الاشتداد و التَّضعُف. و اما أنَّه يلزَمُ من هاتين المُقدِّمتين استناد الحركة الى الطَّبيعة بتوسُّط الميل، فلاَّ أنَّ الطَّبيعة لما لم يكن قابلةً للشَّدة و الضَّعف، كانت نسبتها الى جميع الحركات على السَّوية، فصدور حركةٍ معيَّنة ليس اولى من صدور حركةٍ أُخرى، فلاَّبدٌ من امرٍ متوسِّطٍ بين الطَّبيعة و الحركة، يقبل الشَّدة و الضَّعف و هو الميل، فأنَّه يختلفُ اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار، فانَّ الجسم الكبير، يكونُ الميل فيه اكثر من الجسم الصَّغير، او في التَّخلخل و التَّكاثف كما انَّ شبراً من الجمد، يكونُ الميل فيه اكثرُ من الميل في شبرٍ من الماء، او في الاندماح و الانتفاش كشبرٍ من الحجر، يكونُ الميل فيه اكثرُ من الميل في شبرٍ من العهن المنفوش.

و اما بحسب اختلاف امورٍ خارجةٍ عن الجسم، كرقَّة الماء و غلظته، فان قيل السَّببُ الَّذي يستندُ اليه الميل، اما ان يكون قابلاً للشَّدة و الضَّعف او لا، فان لم يقبلهما، امكن ان يستند ما يقبلهما الى غير القابل، فلم لا يجوزُ استناد الحركة الى الطَّبيعة بالذَّات، و ان قبل الشَّدة و الضَّعف، فلاَّبدٌ له من سببٍ أُخرى، فاما ان ينتهي الى غير قابلٍ للشَّدة و الضَّعف او يتسلسل.

و بعبارةٍ أُخرى، لو لم يجز استناد الحركة الى الطَّبيعة بالذَّات، لانَّها قابلةٌ للشَّدة و الضَّعف، لم يجز ايضاً استناد الميل الى الطَّبيعة بالذَّات لكونه قابلاً لهما، فلاَّبدٌ من ميلٍ آخر.

- لا يُقال: اصلُ الميل من الطَّبيعة و اما اشتداده و ضعفه، فبحسب اختلاف الاحوال الدَّاخلة والخارجة.

- لاتأقول: فلم لا يجوزُ ان يكون كذلك في الحركة، ثم ان وقعت المُساعدة على أنَّه لاَّبدٌ له من امرٍ متوسِّطٍ، فلاَّ نُسلمُ أنَّه هو الميل، لم قلَّتمُ أنَّه كذلك، فنقول: ليس المقصودُ من هذا الكلام اثباتُ الميل، فانَّ الميل بديهى الوجود، محسوسٌ و من المبيِّن الواضح، انَّ له مدخلاً في حركة الجسم، فانَّا نحسُّ بالميل في الرِّق المنفوخ المسكن، تحت الماء و في حجر المسكن في الهواء،

و محرّك الجسم أنّما يحركه بتوسطه، و سبب احتياجه الى ذلك، أنّ الحركة لا تخلو عن حدّاً ما، من السرعة و البطوء، لأنّ كلّ حركةٍ أنّما تقعُ في شيءٍ ما يتحرّك المُتحرّك فيه مسافةً كان او غيرها و في زمانٍ ما، قد يمكنُ ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمانٍ اقلّ من ذلك الزمان، فتكون الحركة اسرع من الاولى، او باكثر منه، فتكون ابطأ منها، فاذن الحركة لا تنفكُ عن حدٍّ ما من السرعة و البط.

و المرادُ من السرعة و البط، هو شيءٌ واحدٌ بالذات و هو كَيْفِيَّةٌ قابلةٌ للشدة و الضعف و أنّما يختلفان بالاضافة العارضة لهما، فما هو سرعةٌ بالقياس الى شيءٍ هو بعينه بطٌ بالقياس الى آخر، و لما كانت الحركة مُمتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطّبيعة التي هي مبدؤ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة و الضعف، كان نسبة جميع الحركات المُختلفة بالشدة و الضعف اليها واحدة، و كان الصّدور حركةً معينةً منها دون ما عداها، مُمتنعاً لعدم الاولوية، فاقتضت اولاً امرأً يشتدّ و يضعفُ بحسب اختلافات الجسم ذى الطّبيعة في الكم، اعني الكبر و الصّغر او الكيف، اعني التّكاثف و التّخلخل او الوضع، اعني اندماج الاجزاء و انفاشها او غير ذلك و بحسب ما يخرجُ عنه كحالٍ ما فيه الحركة من رقة القوام و غلظة، و ذلك الامر هو الميل.

ثم اقتضت بحسبه الحركة و هذا الامر محسوسٌ في الحركة الاينية^(١)، يحسّهُ المُمانع

و يعلم بالضرورة أنّه يقتضى صعود الزّرق و نزول الحجر و لهذا عنوان الفصل به «التنبيه»، بل المراد ان يبين لم احتاجت الطّبيعة في تحريك الجسم الى الميل، و ما الحكمة في ذلك؟ فقد اشار اليه في أوّل كلامه بقوله: «و سبب احتياجه الى ذلك»، و غاية توجيهِه أنّ الطّبيعة غير قابلة للشدة و الضعف و الحركة غيرُ قارّة الذّات و قابلة للشدة و الضعف و من قواعدهم المشهورة أنّ العلة لا بدّ ان يُناسب المعلول، فلما كانت الطّبيعة في غاية البعد عن الحركة، لا يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذّات، فاقتضت اولاً الميل و هو قارّة الذّات قابلٌ للشدة و الضعف، فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة و الضعف و ناسب الطّبيعة من جهة أنّه قارّة الذّات، فامكن ان يصدر الحركة عن الطّبيعة بتوسطه، فهذا مجرّد بيان مناسبةٍ ما، م.

١. قوله: «و هذا الامر محسوسٌ في الحركة الاينية»، الميلُ محسوسٌ في حال الحركة و في حال عدها، أمّا في حال الحركة، اذا تحرّك الحجر الى الاسفل و لاقاه اليد في مسافة حركته، فلا شكّ أنّ الحجرَ يؤثّر في اليد و ليس ذلك التّأثير بمجرّد مُلاقاة الحجر لليد، اذ لا معنى

و يوجد مع عدم الحركة، كما يجده الانسان من الرِّق المنفوخ فيه، اذا حبسه بيده تحت الماء و كما يجده من الحجر، اذا سكنه في الهواء، فالشيخُ اشار الى وجوده بقوله: «الجسم له في حال تحرّكه ميلٌ» و لم يورد حجةً على وجوده، لكونه محسوساً، بل اشار الى كونه محسوساً بقوله: «و يحسُّ به الممانع» و اشار الى كونه قابلاً للشّدة و الضّعف، بقوله: «و لن يتمكن من المنع اّلا فيما بضعف ذلك فيه»، اى بضعفٍ بالقياس الى قوّة الممانع.

و اما بالرواية الأخرى، فيكون قوله: «و ان تمكّن من المنع»، اشارة الى وجوده و الاحساس به عند عدم الحركة و ذلك ممّا يدلّ على مغايرته للحركة، و قوله: «اّلا فيما يضعف ذلك فيه»، اشارة الى أنّه قابلٌ للشّدة و الضّعف.

لملاقاة الحجر اّلا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر و من البين أنّ مجرد اتّصال السطحين، لا يؤثّر في اليد، و كذلك اذا وقع الحجر على شيءٍ و كسره و ليس الكسرُ بمجرد اتّصال السطحين، بل بحسب ثقل الحجر، فإنّ المؤثّر و الكاسر، ليس سطحُ الحجر و لا حركته بل شيءٌ آخر، و هو الميل، و الى ذلك اشار بقوله: «و يحسُّ بها الممانع».

و اما في حال عدم الحركة، فكما يجده الانسان من الرِّق المنفوخ و الحجر المسكن، و اليه اشار بقوله: «و ان تمكّن من المنع»، لأنّ الميل اذا احسّ به عند التّمكّن من منع الجسم من الحركة يكون محسوساً حال عدم الحركة، و اما الرواية الاولى، لن يتمكن من المنع اّلا فيها يضعف ذلك فيه، فليس فيها اشارة الى ذلك، لأنّ غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم، تمكّن المانع من المنع الحركة و اما الاحساس بالميل في هذه الحالة، فلا دلالة للكلام عليه، فلهذا خصّص الشّارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية. و قوله: «اّلا فيما يضعف ذلك فيه» على الرواية الاولى استثناء من قوله: «و لن يتمكن من المنع»، و على الرواية الثانية من قوله: «و يحسُّ به الممانع» و تقدير الكلام حينئذٍ أنّ الممانع يحسُّ به الميل مطلقاً سواء لم يتمكن به المنع او تمكّن منه اّلا فيما يضعف الميل فيه، فأنّه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضّعف، فربما يفوت عن الحسّ ادراكه.

- فان قلت: فلمّا ثبت أنّ الميل موجودٌ في الحال الحركة و حال عدمها، فلا يكون آله للطبيعة في الحركة فقط، بل و في السكون ايضاً.

- فنقول: من احسّ بالميل حال عدم الحركة، علم بالضرورة أنّه مقتضى للحركة و لا معنى لكونه آله للحركة اّلا هذا المقدار، م.

قوله : «و قد يكونُ من طباعه و قد يحدث فيه من تأثير غيره، فيبطل المُنبعث عن طباعه الى ان يزول، فيعود انبعاثه ابطال^(١) الحرارة العرضية التي يستحيلُ اليها الماء للبرودة المُنبعثة عن طباعه ان يزول.»

لما كان الميل، هو السبب القريب^(٢) للحركة بوجه ما كان منقسماً الى اقسامها فمعه ما

١ - «كابطال»، خ.

٢. قوله: «و لما كان الميلُ هو السببُ القريب»، لا شكَّ أنَّه يمتنعُ ان تتحرَّك جسمٌ واحدٌ حركتين مُختلفتين بالذات كُلَّ حركةٍ يقتضى توجهاً آخر، فالحركاتُ متنافيةٌ و تنافى المعلولات، يستلزمُ تنافى العلل، فحينئذٍ يمتنعُ ان يجتمع في جسمٍ واحدٍ ميلان الى جهتين مختلفتين، لانَّ كُلَّاهما يقضى اندفاع الجسم الى جهته و يلزمُ من ذلك توجُّهُهُ الى جهتين دفعةً و هو محالٌ.

- ثمَّ كأنَّ قائلًا يقول: الجسمُ اذا تحرَّك بالقسر الى خلاف جهته، فلا شكَّ انَّ فيه ميلاً قسرياً الى جهة حركته القسريَّة، و فيه ميلٌ طبيعيٌّ الى جهة حركته الطَّبيعية، فقد اجتمع فيه ميلان مُختلفان. - اجاب بانَّ القاسر اذا قسر جسمًا، فما لم يصِر الطَّبيعة مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرَّك بالقسر و اذا صارت مقهورة حدث فيهِ ميلٌ قسرى و انعدم الميلُ الطَّبيعى و تحرَّك الجسمُ الى جهة القسر، ثمَّ يأخذ الميل القسرى فى التناقص و الضَّعف بحسب معاوقة الطَّبيعة و ما فيه الحركة من الملاء و امورٍ أخرى ككبر المقدار الى ان تعادل الطَّبيعة الميل القسرى و حينئذٍ ينعدم الميل القسرى، فهناك يسكن الجسم زماناً لوجوب تخلخل السكون بين الحركتين الصَّاعدة و الهابطة، ثمَّ يحدث الطَّبيعى ضعيفاً و يزداد قوَّتُهُ الى ان ينتهى الى موضعه الطَّبيعى.

- فان قلت: سكون الجسم ليس بلازم و انما يلزم لو لم يكن المُعادلة بين الطَّبيعة و الميلُ القسرى أنيةً فإنها اذا وقعت فى آني لا يلزم سكون قطعاً.

- فنقول: سيثبتُ هذا ببرهانه فى التَّمط السادس.

- و قيل: لا شكَّ انَّ الجسمَ اذا تصاعد بالقسر، حدث فيه ميلٌ شديدٌ فاذا اخذ فى الضَّعف ينتفى نوعٌ منه و يوجد آخر اضعف الى ان بلغ الغاية، ثمَّ يوجد الميل الطَّبيعى نوعاً بعد نوعٍ، فهل الانواع صادرة من القاسر و الطَّبيعة او عن الفياض؟

- اجيب بانَّ التَّحقيق يقتضى ان يكون انواع الميول القسريَّة صادرة عن الفياض اَلَّا أنَّه قد يُطلقُ

يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض و ميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة، ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس. وأما تختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك، بحسب الامور الذاتية وغيرها، فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع، كالحجر العظيم اكثر امتناعاً من قبول القسرى، والاضعف اقل امتناعاً.

وما عدا هذا الاختلاف، يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف، اكثر امتناعاً، اما لعدم تمكن القاسر منه كالزملة الصغيرة، او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالنبته، او لتدخله الذى لاجله تنطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة، او لغير ذلك، ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة، تقتضى توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معاً فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل، بلى كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض، كحركة الشخص فى السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض، كذلك يجوز ان يوجد ميلان، كحجر يحمله الانسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات. فاذا طرء على جسم ذى ميل بالفعل، ميل قسرى، تقاوم السببان؛ اعنى القاسر والطبيعة، فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى، ثم

على المعد التام انه فاعل، فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعداداً ما، يقال: ان القاسر احدث فيه الميل، واما انواع الميول الطبيعية، فمن الطبيعية وذلك ظاهراً، وشبه التقاوم المذكور بين القوة الطبيعية والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية فى الماء وجه التشبيه امران احدهما انه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة، و ثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المانية الخ، م.

تأخذ الموانع الخارجية و الطبيعية معاً فى افنائها قليلاً قليلاً و تقوى الطبيعة بحسب ذلك، و يأخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوّة الطبيعة فى الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى، فيبقى الجسم عديم الميل، ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف، فيكون الامر بين قوّة الطبيعة و الميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة.

و اذا تقرّر ذلك، فنقول: قول الشيخ «وقد يكون من طباعه»، اشارة الى الميلين؛ الطبيعي و النفساني، و قوله: «وقد يحدث فيه من تأثير غيره»، اشارة الى القسرى، و قوله: «فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول، فيعود انبعاثه»، اشارة الى امتناع اجتماع الميلين و ابطال القسرى للطبيعى و عوده عند زوال القسرى، كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه.

و تمثل فى ذلك الماء، و هو قوله: «ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل بها الماء»، لتصور كيفية التقاوم المذكور، فانه كما لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة، بل يكون ابدأ متكيفاً بكيفية متوسط بين غايتي؛ الحرارة الغريبة و البرودة الذاتية تارة اميل الى هذه و تسمى حرارة و تارة اميل الى تلك و تسمى برودة و تارة متوسطة بينهما و لا تسمى باسمهما و ذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة و الطبيعة المبردة، و كذلك هيئنا لا يجتمع فى الجسم ميلان، بل يكون ابدأ ذا حال بين الميل القسرى الشديد و الطبيعى الشديد، فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسرى و تارة بالميل المنسوب الى الطبع و تارة بعدهما معاً و ذلك بحسب تفاعل الميل القسرى و الطبيعة.

و كما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى تقتضيه و هو البرودة حفظه، و عند وجود ما يصاده كالحرارة و عند الخلو منهما ايجاد البرودة، كذلك فعل الطبيعة فى الجسم، مادام مفرقاً لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه، و عند وجود ميل غريب يخالفه افنائها، و عند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى، فهذا ما ينبغى ان يتحقق لتندفع الاشكالات التى تورّد فى هذا الموضع كما يقال لو لا اجتماع الميلين^(١) لكان

١. قوله: «كما يقال لو لا اجتماع الميلين»، احتج من جواز اجتماع ميلين مختلفتين فى جسم واحد بوجهين؛ الاول انّ الحجرين المتساويين، اذا رُمى احدهما قوى و الاخير ضعيف كان

الحجران المُتساويان اللَّذان يرميهما قوًى و ضعيفٌ مُتساويين في الصَّعود، و لكان وقوفُ حبل يتجاذبُ طرفاه بقوَّتَيْن مُتساويتين مُمتنعاً.

قوله : « و أمّا يكون الميل الطَّبيعي لا محالة نحو جهة يتوخَّيها الطَّبع »
لَمَّا كانت الجهات بالطَّبع أَمَّا فوقُ و أَمَّا تحت فالميل الطَّبيعي، أَمَّا يتوخَّى الفوق و هو الخفة، و أَمَّا يتوخَّى السَّفل و هو الثَّقَل و هما بسيطان، و ما تقتضيه النَّفوس النَّباتية و الحيوانية يكون كحركاتها و جهات حركاتها.

قوله : « فإذا كان الجسم الطَّبيعي في حيزه الطَّبيعي لم يكن له و هو فيه ميل ^(١) لآنه لا

صعود الحجر الَّذي رماه القوًى أسرع من صعود الآخر، فلو انعدم الميل الطَّبيعي لحدث الميل القسري، فلا معاوقة للميل القسري في الحجرين، فيلزم أن يتحرَّكا حركةً متساويةً.
و الجواب أنَّ المُعاقِ هو مبدء الميل الطَّبيعي و هو الطَّبيعة، لا الميل الطَّبيعي و لهذا يتحرَّك الجسمُ الكبير بالحركة القسرية أقلُّ من الصَّغير، لأنَّ مبدء الميل هناك أكثرُ، لأنَّ الميل أكثرُ، و أيضاً المُعاقِ الخارجى قائمٌ و الميلُ فى أحدِ الحجرين ضعيفٌ فجاز أن يعوقه عن الحركة بخلافِ الحجر الآخر.

الثَّانى، إذا جذب جاذبان طرفي حبلٍ بقوَّتَيْن مُتساويتين، فلا شكَّ أنَّ ذلك الحبل، لا يختلفُ وضعه و لا يتقدَّم و لا يتأخَّر أصلاً، فلو لا اجتماع الميلين المُتساويين لما تعادلا، و الجواب أنَّ عدم اختلاف الوضع، لا لاجتماع الميلين، بل لانتفاء الميلين، فإنَّ كُلَّ واحدةٍ من القوَّتَيْن، لو انفردت، أحدثت في الجبل ميلاً و إذا اجتمعتا، انتفى الميلان فلا يتحرَّك الحبل أصلاً، م.

١. قوله : « فإذا كان الجسم الطَّبيعي فى حيزه الطَّبيعي لم يكن له و هو فيه ميلٌ » لأنَّ ذلك الميل أَمَّا أن يكون الى الحيز الطَّبيعي أو عنه، و الأوَّل ظاهرُ البطلان، لأنَّ الميل الى الحيز الطَّبيعي طلبُهُ و طلب الحاصل محالٌ، و الثَّانى كذلك و أَلَّا لكان المطلوب بالطَّبع مهر و باعنه بالطَّبع، و فى نقل جواب الامام سهوٌ، فإنَّه قال: الحجرُ أَمَّا يكون فى موضعه الطَّبيعي، لو كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم، و هذا هو جواب الشارح، و جملةُ الكلام هيْهنا أنَّ المكان الطَّبيعي للأرض، ليس معناه أن يكون داخل الماء و الهواء فقط، بل معناه أن يكون داخل الماء و الهواء، بحيث ينطبقُ مركز ثقله على مركز العالم، و مركز الثَّقَل ما لو حمل الثَّقَل عليه، لم يترجَّح جانب من الجسم

محالة أنما يميل بطبعه اليه لا عنه.»

لما كان الميل الطبيعي الى جهة أنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فإن الواصل الى امكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه، فاذن هو عديم الميل. واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله، واجاب عنه بأنه أنما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم. والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض، ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما و لا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم، والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزئاً من ذلك المكان واذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم ميله و صار مكانه جزءاً من مكانها.

قوله: «وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري و كانت^(١) الحركة بالميل القسري^(٢) افتر و ابطاً.»

لما ذكر الميلين، اعنى القسري وغيره و بين امتناع اجتماعهما و بين حال الطبيعي منهما ارادان، يبين حالهما عند تعارض السببين، فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه، و اشار بقوله: «و كانت الحركة بالميل القسري افتر و ابطاً»، الى الحال الحادثة، عند تقاوم السببين كما قرّناه.

على جانب آخر و لا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء و الهواء بهذِهِ الحيثية، حتى يكون مكانه جزءاً من مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلاً. م.

١ - «فكانت»، خ.

٢. قوله: «و كانت الحركة بالميل القسري»، قال الامام: دلّ هذا الكلام، على جواز اجتماع الميلين المختلفتين في الجسم الواحد، لان البطوء في الحركة القسرية، اذا كان بسبب الميل الطبيعي، جامعة لا محالة، لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي، على ما قرّره الشارح، م.

* اشارة *

«الجسم الذى لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبلُ ميلاً قسرياً يتحركُ به، و بالجملة لا يتحركُ قسراً و الاً فليتحركُ قسراً فى زمان ما مسافة ما، و ليتحركُ مثلاً فى تلك المسافة جسمٌ آخر فيه ميلٌ ما و مانعة، فتبينُ أنه يحركها فى زمانٍ اطول و ليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك الزمانِ عن^(١) ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذى الميل الاول و عديم الميل، فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحركُ بالقسر مثل مسافته فتكون حركتاً مقسورين ذى مُمانع فيه و غير ذى مُمانع فيه متساويتى الاحوال فى السرعة و البط و هذا محالٌ.»

يُريدُ بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية، لا يخلو عن مبدء ميلٌ ما بالطبع^(٢) و قبل

١ - «غير»، خ.

٢. قوله: «يُريدُ بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية، لا يخلو عن مبدء ميلٌ ما بالطبع»، قدم على الخوض فى بيانِ البرهان ابحاثاً اربعة: البحث الاول، كُلُّ حركةٍ فلها ثلاثة اشياء: زمانٌ، مسافةٌ و حدٌ من السرعة و البطوء، و كُلُّ حركتين مُتفتتين فى واحدٍ من هذه الامور لو اختلفا فى الامرِ الثانى، اختلفا فى الامر الثالث على التناسب اى يكون النسبة بين المُختلفين فى الامر الثالث كالنسبة بين المُختلفين فى الامر الثانى، و سواء كانت الحركتان من جسمٍ واحدٍ او من جسمين فقوله: «اذا اتفق كُلُّ واحدٍ من هذه الامور و اختلف الباقيان»، ليس بصواب لان اتفاق كُلِّ واحدٍ مع اختلاف الباقيين تناقض، و الصوابُ اتفاقٌ واحدٌ و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان، فعروض التناسب واجبٌ متيقنٌ، فقد فى قوله: «فقد يعرض» للتحقيق و هو كثير الوقوع فى كلام القوم، و بيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا فى واحدٍ من تلك الاشياء و اختلفتا فى الباقيين، فاما ان يكونا مُتفتتين فى السرعة و البطوء، مُختلفتين فى الباقيين و اما ان يكونا مُتفتتين فى المسافة و المُختلفتين فى الباقيين، او يكونا مُتفتتين فى الزمان، دون الباقيين، فان اتفقتا فى السرعة و البطوء و اختلفتا فى الباقيين، كان لاحدى الحركتين مسافةً طويلةً و زمانٌ طويلٌ و للآخرى مسافةً قصيرةً و زمانٌ قصيرٌ، فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير، لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول، كانت مسافتها اطول و كلما كان اقصر، كانت مسافتها اقصر.

و ان اتفقتا فى المسافة و اختلفتا فى الباقيين، فاحدى الحركتين سريعةً و الأخرى بطيئةً و كلما

كانت الحركة اسرع، كان الزمان اقصر وكلما كان ابطاء، كان الزمان اطول، فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء، فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة، كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، لان النسبة هو اتية احد المقدارين المتجانسين من الآخر، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة، فاختلاف الحركتين في الكمية و تناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل، فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان لطويل، و اذا اتفقتا في الزمان و اختلفتا في الباقيين، فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان، فكُلما كانت الحركة اسرع، كانت المسافة اطول قطعاً و كمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة، فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة.

وقد ظهر من ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة، وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله: «المتحرك» في الاقسام الثلاثة، اعم من ان يكون واحداً او متعدداً و او اهم الوحدة، لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من الجسمين.

البحث الثاني، الحركة لا يقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطوء لانها لا ينفك عن السرعة و البطوء، فهي منفردة عن السرعة و البطوء غير موجودة و ما لا وجود له لا يستدعى شيئاً في الخارج، فالمستدعى للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطوء.

وفيه نظر من الجهتين؛ اما اولاً فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضى شىء شيئاً بحسب نفسه لان كل شىء يفرض، فهو لا يخلو عن احد التقيضين، اى التقيضين كانا، فهو منفرداً عنهما غير موجود، بل كل شىء فرض، فله لازم لا يكون وحده موجوداً بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعى شيئاً فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشىء، و اما ثانياً فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شىء فلا نسلم انها غير موجودة و اما الماهية بشرط لا شىء، فمسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطوء دخل في اقتضاء الحركة.

و يمكن التفتى عن النظرين بان يقال: ليس المطلوب ان للسرعة و البطوء دخلاً في اقتضاء الزمان، بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة و البطوء لانه فان الحركة لا تقتضى الزمان الا اذا وجدت في الخارج و لا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة و هذا القدر كاف في تحرير البرهان.

البحث الثالث، اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية، يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة، حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منها ميل يحدث بسبب تلك الحركة السريعة، وان تخيل حركة بطيئة، ينبعث منها ميلها، واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركة سرعة وبطناً، ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر، لانه مفروض على اتم الاحوال، لان المفروض تحريكه بقوة واحدة.

- فان قلت: سيقرر في النمط الرابع، للطبيعة شعوراً ما، فسلب الشعور عنها ينافيه.

- فنقول: المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة، فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعور الا ان تحريكها بطريق الايجاب، لا بالاختيار، ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يمكن ولا يتصور ان يختلف اقتضاها، واما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقسرية من المفارق لان الطبيعة والقاسر، لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري، لكن لما كان المكان خارجاً عنهما، فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة، فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري، فلو لا معاوقة عنها لكانت الحركة واقعة لا في زمان فلا يختلف بالسرعة ولا بطء فلا حركة، ولما كان المعاوق قسمين، اما داخلياً او خارجياً والمعاوق الداخلي، يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاوق الداخلي بل يستدل على المعاوق الخارجي، ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية.

البحث الرابع، المشار اليه بقوله: «وجه الاستدلال»، قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوق ولما كل اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطء، فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى معاوقة الكثيرة نسبة الحركة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة، وايضاً نسبة المعوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة، نسبة المسافة الى المسافة على تكافؤ، اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة، حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة، نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، لانه قد تصور انه نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، اذ عند اتحاد الزمان يكون طول

الخوض فيه، نقول: قد ذكرناه أنّ الحركة لأبد لها ثلاثة أشياء؛ مسافة و زمان و حدّ معيّن من السّعة و البط.

فنقول ههنا اذا اتفق كلّ واحد من هذه الثلاثة و اختلف الباقيان، فقد يعرضُ بين المُختلفين تناسبٌ ما، و بيّنه بالتفصيل، أنّ المتحرّك بالحدّ الواحد من السّعة و البط،

المسافة بازاء السّعة و قصرها بازاء البطوء، فيكونُ المُقدّمة الثالثة نسبةً المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، و كذلك نسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة، نسبةً المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، اما أولاً فلأنّه عكس تلك النسبة، و اما ثانياً فلأنّ نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السّريعة، نسبةً المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة - كما ذكرنا -

و ايضاً المُعاوقة الى المُعاوقة في القلّة و الكثرة نسبةً الزّمان الى الزّمان في الكثرة و القلّة على التّساوى حتّى أنّ نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل لأنّ نسبة المُعاوقة القليلة الى المُعاوقة الكثيرة نسبةً الحركة السّريعة الى البطيئة و نسبة الحركة السّريعة الى الحركة البطيئة نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل اذ عند اتّحاد المسافة يكونُ قصر الزّمان بازاء السّعة و طولُه بازاء البطوء و كذلك نسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة نسبةً الزّمان الطّويل الى الزّمان القصير بالوجهين المذكورين فى المسافة فهذه ستّ مقدّمات فى البحث.

و فى مُقدّمتى المسافة نظرٌ لأنّ نسبة المُعاوقة القليلة اذا كانت بالنّصف كيف يكون نسبةً المسافة الطويلة و نسبةً المُعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضّعف، كيف يكون نسبةً المُعاوقة القصيرة.

من الفضلاء من سمعته يقول: النسبة على عكس ما ذكر، فأنّه اذا رمى واحدٌ بقوةٍ واحدةٍ حجّرين مُختلفتين بالعظم و الصّغر، فلا شكّ أنّ الحجر العظيم لكثرة المُعاوقة فيه يقطعُ مسافةً قصيرةً و الحجرُ الصّغير لقلّة المُعاوقة فيه يقطعُ فيه مسافةً طويلةً فنسبةً المُعاوقة الكثيرة الى المُعاوقة القليلة، نسبةً المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة، حتّى ان كانت المُعاوقة الكثيرة ضعفُ المُعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعفُ المُعاوقة القصيرة.

و على هذا، نسبة المُعاوقة الكثيرة، نسبةً المسافة القصيرة الى مسافة الطويلة، فلو كانت الاولى بالنّصف، كانت الثانية بالنّصف، كانت ثانيةً بالنّصف، وهكذا، و حينئذٍ فلا بدّ من القدر فى احدى مُقدّمتى الدّليل، و كأنّ فى المُقدّمة الثانية قدحاً، م.

يقطع مسافةً طويلةً في زمانٍ طويل، وقصيرةً في زمانٍ قصيرٍ، فتكونُ نسبة المسافة الى المسافة، كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي، والمتحرك في المسافة الواحدة قطعها بحدٍّ أسرع في زمانٍ اقصر و بحدٍّ ابطأ في زمانٍ اطول، فتكون نسبة السرعة الى البط، كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، والمتحرك في الزمان الواحد، يقطعُ بحدٍّ أسرع مسافةً اطول و بحدٍّ ابطأ مسافةً اقصر فتكون نسبة السرعة الى البط، كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة، وتبين من ذلك انَّ الطول في المسافة والقصر في الزمان، بازاء السرعة و مقابلهما بازاء البط.

و اعلم أنَّه لا يُمكن ان يُقال: الحركةُ بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان و المسافة، و بسبب السرعة و البط، تستدعي شيئاً آخر، لأننا بينا أنَّ الحركة يمتنع ان توجد الا على حدٍّ ما، منهما في مفردةٍ غير موجودة و ما لا وجود له، لا يستدعي شيئاً اصلاً، و الحركة تنقسم الى نفسانيةٍ و غير نفسانيةٍ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البط المتخيلين لها، بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة و البطيئة، و اما غير النفسانية التي مبدئها طبيعة واحدة، او قسر فتحتاج الى ما يحدّد حالها تلك، اذ لا شعورٌ ثمة بالملائمة و غيرها، فهي بحسب ذاتها تكادُ تحصل في غير زمانٍ لو امكن و اذا لم يُمكن ذلك، فاحتاجت الى ما يحدّد ميلاً يقتضيها و حالاً تتحدّد بها و لا يتصوّر ذلك الا عند تعاوق بين المحرّك و غيره، فيما يصدرُ عنهما و ذلك لانّ الطبيعة لا يتصوّرُ فيما من حيث ذاتها تفاوتة.

و القاسرُ اذا فرض على اتمّ ما، يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه تفاوت، و الميل في ذاته مختلفٌ فالتفاوت الذي بسببه يتعيّن الميل و ما يتبعه، اعني الحدّ المذكور من السرعة و البط، يكون بشيءٍ آخر، اما خارجٌ عن المتحرّك او غير خارجٍ يسمّونه المعاوق. اما الذي ليس من خارج ذاته و هو كاختلاف قوامٍ ما، يتحرّك فيه كالهواء و الماء و الرّقة و الغلظة، و اما الذي ليس من خارج، فهو لا يُمكن ان يعاوق الحركة الطبيعيّة، لانّ ذات الشّيء، لا يُمكن ان تقتضي شيئاً و تقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك، بل هو الذي يعاوق القرية و هو الطبيعة، او النفس اللتان هما مبدئ الميل الطّباعي، فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين؛ اعني الخارجى و الداخلى، ارتفاع السرعة و البط من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة، و لاجل ذلك استدللّ الحكماء باحوال هاتين الحركتين، تارةً على امتناع

عدم معاوق خارجي، فيبتوا امتناع وجود الخلاء و تارةً على وجوب وجود معاوقٍ داخلي، فاثبتوا مبدء ميلٍ طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسراً و هو مسئلتنا هذه.

و وجه الاستدلال في المسألتين، ان اختلاف المعاوقة، لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البط، كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة و الكثرة، بازاء البط، فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة و الكثرة، نسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ، اعنى القلة في احدهما بازاء احدهما بازاء الكثرة في الأخرى، و كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى، اعنى القلة بازاء القلة و الكثرة بازاء الكثرة، و اذا ثبت ذلك، فلنقرض^(١)

١. قوله: «و اذا ثبت ذلك فلنقرض»، بعد تقديم الابحاث، سلك في اثبات الدعوى الطريقتين، طريقاً يعم المعاوقة الخارجية و هي الملاء و الداخلية و هي الميل، و طريقاً يختص الميل. اما الطريق العام، فهو اننا نفرض جسماً عديم المعاوقة يتحرك في مسافةٍ فاما ان يكون حركته لا في زمانٍ و هو محال، او يكون حركته في زمانٍ فلنقرض جسماً آخر، مع معاوقةٍ يتحرك في تلك المسافة، فيكون حركته في زمانٍ اطول، لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة، تكون ابطاً من الحركة لا مع المعاوقة.

و قد تقرّر في البحث الاول، ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة و اختلفتا في السرعة و البطئه، اختلفتا في الزمان ايضاً و يكون طول الزمان بازاء البطوء، و لا شك ان بين الزمانين نسبة، فلنقرض جسماً ثالثاً له معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين، اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمانٍ عديم المعاوقة الى زمانٍ كثير المعاوقة، فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمانٍ عديم المعاوقة لما تقرّر في البحث الرابع، ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة و قلة الزمان بازاء قلة المعاوقة، حتى ان المعاوقة، كلما كان اكثر، كان الزمان اكثر و كلما كانت اقل، كان اقل، فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعةٍ - مثلاً - و حركة كثير المعاوقة ساعتين، كان حركة قليل المعاوقة ايضاً في ساعةٍ لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة، نسبة الزمان الى الزمان و زمان عديم المعاوقة، نصف زمان كثير المعاوقة، فيكون معاوقة قليل، معاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة، فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق، هذا خلف.

و قوله: «الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة»، استثناء من قوله: «و يلزم من ذلك الخلف»، اى يلزم الخلف الا ان تفرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان و

حركة قليلُ المعاوقة اقصر و لا يلزمُ الخلف.

فهذا البرهان، لو اقيم على اثبات الميل، كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات، تتحركُ فى مسافةٍ واحدةٍ بقوةٍ واحدةٍ قسريّةٍ، و لو اقيم على اثبات الملاء، فرضت اجسامٌ متحدةٌ فى الطبيعة و المقدار، يتحركُ فى مسافاتٍ متفقةٍ فى المقدار مختلفة خلاء و ملاء غليظاً و رقيقاً، و لو فرض جسمٌ واحدٌ يتحركُ فى تلك المسافات كان كذلك ايضاً.

و اعترضوا بأنه ليس يلزمُ من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين، كون الزمانين على تلك النسبة و انما يكونُ كذلك، لو لم يكن زمانُ الحركة اّ بازاء المعاوقة و هو ممنوعٌ، فان من الجائز استدعاءُ الحركة بنفسها قدرًا من الزمان و بالمعاوقة قدرًا آخر، و حينئذٍ لا يلزمُ الخلاف المذكور و هو كون الحركة مع العائق، كهى لا مع العائق، و لا المحال المذكور و هو وقوعُ الحركة فى الآن، ففى الفرض المذكور، لما كانت حركةٌ عديمُ المعاوقة فى ساعةٍ كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها، فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة اّ ساعة واحدة و حينئذٍ يكونُ قليلُ المعاوقة فى ساعةٍ و نصف ساعةٍ فلا محذور.

والجوابُ، ما ثبت فى ان الحركة لا يخلو من السرعة و البطوء و هما لا يتحققان اّ بحسب المعاوقة، فلا حركة اّ مع المعاوقة، فاذا كان الزمان بازاء الحركة، يكون بازاء المعاوقة لا محالة، و قد زاد هيهنا ايضاحاً بأن الحركة لو وُجدت لا مع السرعة و البطوء فى زمانٍ، كانت فى ذلك الزمان اسرع و فى ضعفه ابطأ و كانت مع السرعة و البطوء، هذا خلفُ.

و اعلم ان هذا البرهان، لو اورد على اثبات المعاوقة المطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية، اتّجه وجهُ التخلّص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر، و اما لو اورد على اثبات المعاوقة الداخليّة و هى الميل، لم يزل الاشكال، لجواز ان يكون حركةٌ عديمُ الميل مع المعاوقة الخارجية، و حينئذٍ يستدعى قدرًا من الزمان، و قوَى الميل، يقتضى زمانها و زمانُ آخر بازاء الميل و ضعيفُ الميل زمانها و قدرًا آخر من الزمان بالنسبة، فلا يلزمُ المحذور.

و اما الطريقُ الخاص، فهو انه لو امكن ان يتحركَ بالقسر، ما لا مبدأ ميلُ فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة، لا مع العائق و التالى باطلُ، بيان الملازمة انا لو فرضنا عديمُ الميل يتحركُ فى مسافةٍ بالقسر و جسمًا آخر فيه ميلُ بتلك القوة القسريّة بعينها فى تلك المسافة فلا بد ان يكون زمانُ حركته اطوء.

ثم اذا فرضنا جسمًا ثالثًا فيه ميلٌ اقلّ، فهو يقطعُ فى الزمان الاطول، مسافةً اطول من المسافة

الاولى، لما نُبِتَ في البحث الرابع، انّ طول المسافة بازاء قَلَّةِ المُعاوَقَة وقصرها بازاء كثرة المُعاوَقَة، فلنفرض انّ المسافتين على نسبة الزّمانين، اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضّعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمانٍ ذى الميل القوى الى زمانٍ عديم الميل، فاذا قطع الجسم الثالث، فالمسافةُ اطول في الزّمانِ الاطول، فلا محالة تقطعُ المسافةُ الاقصر في الزّمانِ الاقصر، لأنّ مع وحدة المُتحرّك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزّمان الى الزّمان مثلاً لو تحرّك عديمُ الميل في ساعةٍ ذراعاً وقوى الميل ذراعاً في ساعتين، فلو فرضنا ضعيف ميل يقطعُ مسافةً أخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمانٍ قوى الميل الى الزّمان عديم الميل، يكون حركته في ساعتين ذراعين، فيكونُ حركتهُ في ساعةٍ واحدةٍ ذراعاً، فالحركةُ مع العائق كالحركة لا معه، فلنا في هذا البرهان زمانان و مسافتان، بخلاف البرهان الاول، فأنّه كفى في تصوير مسافةٍ واحدةٍ و زمانان وقوله: «على نسبةٍ يقتضى مسافةً أطول من المسافة الاولى على نسبة الزّمانين»، يشتمل على امرين: احدهما انّ الجسم الثالث يقطعُ مسافةً أطول و هو بالدلالة، و الآخر انّ تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزّمانين و هو بالفرض. و اما قوله: «لأنّ مع وحدة الزّمان يكونُ نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، كنسبة الميل القوى الى الضّعيف»، فاعلم أنّه لا بُدّ لنا ان نبينَ أولاً هذه القضية، ثمّ نبينُ وجه تعلّق الحجة بها، اما الاول فهو أنّه تبينَ في البحث الرابع، انّ نسبة المُعاوَقَة الكثيرة الى المُعاوَقَة القليلة، نسبةُ المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، فيكونُ نسبةُ المسافة القصيرة الى الطويلة، نسبةُ المُعاوَقَة القليلة الى المُعاوَقَة الكثيرة، لأنّ هذه النسبة عينُ تلك النسبة، و المُعاوَقَة الكثيرة و القليلة هيئنا، هما الميل القوى و الضّعيف، فيكونُ ذ نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة، نسبةُ الميل القوى الى الميل الضّعيف.

و اما وجهُ تعلّق الحجة بهذه القضية، فهو أنّه لما فرض المسافتين على نسبة الزّمانين، فربما يمنع امكان ذلك، فقال: لا شكّ انّ بين الزّمانين نسبةً، و الميل كلّما كان اضعف، كان مسافتهُ اطول، لأنّ نسبة المسافتين، كنسبة الميلين و لما كانت مراتبُ ضعف الميل الى ما لا يتناهى، وجد في مراتب الضّعف ما يقتضى مسافةً اطول من الاولى، على نسبة الزّمانين قطعاً.

و قد عرفت انّ التمسكَ ضعيفٌ لأنّ نسبة المسافة القصيرة، اذا كانت بالنّصف - مثلاً - لا يكونُ نسبةُ الميل القوى بالنّصف، بل بالضّعف، على أنّه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلاً، لأنّه كما قطع ذو الميل القوى - مثلاً - في ساعتين ذراعاً و كلّما بضعف الميل يزيدُ المسافة، فلا شكّ انّ

متحركاً عديم المعاوقة، يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما، و آخرُ مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمانٍ أكثر، و ثالثاً مع معاوقة أقلّ من الأوّل على نسبة الزّمانين، فهو لا محالة يقطعها في زمانٍ مساوٍ لزمانٍ عديم المعاوقة و يلزمُ من ذلك الخُلف، لتساوى وجود المعاوقة و عديمها إلّا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمانٍ، بل في آنٍ لا تنقسمُ وهو أيضاً محالٌ لما مرّ، فهذا تقريرُ مقاصدهم في هذا الباب.

واعترض على ذلك، طائفةٌ من المتأخّرين، كالشيخ أبي البركات البغدادى وغيره، بما ذكره الفاضل الشارح وهو أنّ الحركة، بنفسها تستدعى زماناً و بسبب المعاوقة زماناً، فتجمعهما واجدة المعاوقة و تختصّ باحدهما فاقدتها، فاذن زمان نفس الحركة، غيرُ مختلفٍ في جميع الاحوال، أمّا يختلفُ زمان المعاوقة بحسب قلّتها و كثرتها و يختلفُ زمان الحركة بعد انضياغٍ ما يجب من ذلك اليه و لا يلزمُ على ذلك الخُلف و لا المحال المذكوران.

واقول: الحركة بنفسها، لا يُمكن ان تستدعى زماناً، لأنّها لو وجدت، لا مع حدٍّ من السّرعة و البطّ، في زمانٍ كانت، بحيث اذا فرض وقوعُ آخر في نصف ذلك الزّمان، او في ضعفه، كانت لا محالة ابطاً أو اسرع من المفروضة و كانت مع حدٍّ من السّرعة و البطّ، حين فرضناها إلّا مع حدٍّ منهما، هذا خلفُ، و لنرجع الى المتن:

زيادة الدّراع يصلُ الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل، و حينئذٍ يكونُ نسبةً مسافةً ضعيفُ الميل الى المسافة الاولى، على نسبة الزّمانين، و أمّا غير الفرض الّذى في طريق الاولى الى هذا الفرض جسماً لمادّة الاعتراض بالكليّة و لمحاذاة ما في الكتاب، و غفل الامام عنه حتّى اورد الاعتراض عليه.

و وجهُ ثالث، و هو أنّ ضعيف الميل، لو فرض حركته في زمانٍ قوى، كان يقطعُ مسافةً اطول و على القاعدة الّتى مهّدتنا نسبة المسافة الطّويلة الى المسافة القصيرة، نسبة المثل الضّعيف الى الميل القوى، فلو فرض أنّ نسبة الميل الضّعيف الى الميل القوى، كنسبة الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل، لكان نسبةً المسافة الطّويلة الى المسافة القصيرة، نسبةً الزّمان القصير الى الزّمان الطّويل و أنّه محالٌ، فقد ظهر أنّ فرض الميّلين على نسبة الزّمانين فرضٌ محالٌ على القاعدة المذكورة، م.

فالدَّعوى المذكورة فى الكتاب، انَّ الجسم الذى لا مبداء ميل فيه بالطبع، لا يُمكن ان يتحرَّك بالقسر، و البرهانُ أنَّه ان امكن، فليتحرك مع عدم مبداء الميل الذى هو المعاوق الدَّاخلى مسافةً ما، فى زمانٍ و ليتحرَّك مثلاً فى تلك المسافة جسمٌ آخر فيه مبداء ميلٍ و معاوقةً ما، فظاهرُ أنَّه يتحرَّكها فى زماناً اطول و ليكن جسمٌ ثالثٌ فيه مبداء ميلٍ و معاوقةً اقلَّ على نسبةٍ تقتضى ان يقطع فى ذلك الزَّمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى، على نسبةٍ زمانيةٍ ذى الميل الاول و عديم الميل، لانَّ مع وحدة الزَّمان تكونُ نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضَّعيف، فيكون فى زمانٍ مثل عديم الميل، يتحرَّكُ مثل مسافته، لانَّ نسبة الزَّمان الى الزَّمان، كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف.

و اما المُحال بسبب الزَّمان ^(١)، فسنذكره من بعد و اعترض الفاضل الشارح ^(٢) بعد ذلك

١. قوله: «و اما المُحال بسبب الزَّمان»، و هو وقوعُ الحركة فى الآن، فنذكره من بعد.

- فان قُلْتَ: قد قال فى الطَّرِيق الاول و هو محالٌ لما مرَّ، و هيهنا يقول: سنذكرُ من بعد و بينهما مخالفة.

- فنقول: قوله «سنذكرُ» اشارةً الى التذكير الآتى الذى هو يذكرُ ما مرَّ فى النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية، فلا مُنافاة، م.

٢. قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، منع الامام اولاً المُلازمة القابلة، لو كان الجسم قابلاً للحركة القسرية بلا مبداء ميلٍ كانت مع العائق، كهى لا معه، بنائاً على انَّ الزَّمان، ليس كله بازاء الميل. و اعترض بعد ذلك، و منع استحالة اللازم، و انما يكون محالاً لو كان الميل كُلُّما يضعف، يبقى اثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوعٌ لجواز ان ينتهى فى مراتب الضَّعف الى حيث، لا يبقى له اثرٌ معاوقةً حتَّى تكون الحركة مع العائق، كهى لا معه و ذلك كما انَّ قطرات الماء اذا سالت و تكثرت، اثرت فى نقر الحجر و لا تأثير اصلاً لقطرةٍ من الماء فى الثَّقرة، وكذلك جزءٌ من الحجر الهابط، يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزءٍ منه اثرٌ فى الكسر.

- لا يُقال: القوَّةُ الحالَّةُ فى الجسم، لا بُدَّ ان ينقسم بانقسامه، فالذى يخصُّ الجزء الصَّغير منه، ان كان قوَّةً مؤثرةً، فقد حصل المطلوب و ان لم يكن قوَّةً مؤثرةً كان حال حصَّة كل جزءٍ من الاجزاء الصَّغيرة الَّتى لذلك الجسم، كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء، ان لم يحصل القوَّةُ المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوَّة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف، و ان حصلت القوَّة

بانَّ نسبةِ اثرِ المؤثرِ الضَّعيفِ الى اثرِ القوى، رُبما لا تكونُ كنسبتهما، قال: فان قيل قُوَى الجسم، ينقسمُ بانقسامه، قلنا: لعلَّ القوَّةُ المؤثِّرة، انَّما تتحصَّلُ عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزَّعُ عليها، بل تنعدمُ عند التَّجزئة، وايضاً قال: فان دلَّ ذلك على احتياج الحركة القسريَّة الى معاق، فقد دلَّ ايضاً على احتياج الطَّبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه.

ثم قال: ويلزمُ منه ان يكونَ فى الاجسام الطَّبيعية مبدئان، لميلين مُتخالفين يعوق كُلُّ واحدٍ منهما الآخر، ثم قال: فان قلَّتم: معاوقة القوام، كافيةٌ هناك، قلنا: فلتكن ايضاً كافية

المؤثِّرة، انقسمت بانقسام المحلِّ وحينئذٍ يعودُ الكلام المذكور.

- لانا نقول: حصَّة كُلِّ جزءٍ من اجزاء الجسم من تلك القوَّة، انَّما تكون مؤثِّرةً بشرط اتِّصال الاجزاء، واما عند الانفصال، فربما ينتهى جزءُ الجسم فى الصَّغر الى حدٍّ لا يبقى حصَّةً مؤثِّرةً من القوَّة، فلا يُمكن القطع بصحَّة وجود الميل المؤثِّر على اى نسبةٍ يُراد، وعندى انَّ ذلك السَّؤال، غيرُ موجِّهٍ فانَّ السَّؤال انَّما يتوجَّه لو اشعر بمحذور و ذلك السَّؤال، قد انتهى الى عودِ الكلام المذكور ولا معنى الا تكرُّر ذلك الكلام، فانَّ قوَّةَ الحاصلةِ المؤثِّرة عند اجتماع اجزاء تلك القوَّة المفروضة اوَّلاً و محلَّها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء، فأخـر السَّؤال رجع الى الأوَّل ولا محذور فيه.

ثم نقض الدَّليل بالحركات الطَّبيعيةً وبالحركات الفلكية، واما قوله: «الزم منه محالات»، فالمراد منه احدى المحالين، فانه قال: لو توقَّف الحركة الفلكية على ميلٍ عائقٍ، فذلك الميل، ان كان طبيعياً كانت الصُّورة الفلكية علَّةً للحركة، وللميلِ العائق عنها و ذلك محالٌ، وان لم يكن طبيعياً كان جايِز الزَّوال من الفلك و هو شرطٌ للحركة الفلكية و جوازُ زوال الشرط، يستلزمُ جواز زوال المشروط، فيلزم جواز السُّكون على الفلك و هو محالٌ.

و اجاب الشارح بانَّ الكلامَ فى القوَّة، المنقسمة بانقسام محلَّها و المفروضُ تجريدُ القوَّة عن الموانع الخارجية، و قوَّة الجزء، اذا جرَّد النَّظر اليها من غيرِ مانعٍ خارجيٍّ من الصَّغر و غيره، لا بُدَّ ان يكون مؤثِّرة و الا لم يكن قوَّة، و عن النَّقض بالحركات الطَّبيعية بالفرق من حيث انَّ معاوقة الخارجية، كافيةٌ فيها دون الحركات القسريَّة لقيام الحجَّة بعينها، مع فرض الحركات فى الملاء المُتشابه، و المرادُ بالحجَّة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميلين، لانه غيرُ تامٍّ على ما وقفت عليه، و عن النَّقض بالحركات الفلكية بانَّ اختلافها، ليس لاختلاف المُعاوقات بل لاختلاف التَّخيُّلات - كما مرَّ - م.

فى القسريّة، ثمّ قال: و يلزم من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضاً معاقو لآنه مستمرّ الوجود فى الجميع و الزم منه محالات.

و الجواب عن الاول، انّ من القوى الجسماني، ما يحلّ فى موادّها و ينقسم بانقسام الجملة، كالقوة الحيوانية، فانّ الجزء و الكلّ فيها و هى كالصور و الطّباع، و منها ما يحلّ فى جملة منها و لا ينقسم بانقسام الجملة، كالقوة الحيوانية، فانّ الجزء من الحيوان، لا يكون حيواناً، و ما نحن فيه من الصّنف الاول، و الاعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصّغر، غير وارد لآنه بسبب مانع خارجيّ و قد اشترط فى الفرض المذكور، عدم الموانع الخارجيّة.

و عن الثّانى، انا حكمنا باحتياج الحركة الطّبيعية ايضاً الى معاقو و لم يلزم من الحجّة المذكورة ان يكون المعاقو داخل الجسم البتة، بل هو محالّ فى الطّبيعة - كما مرّ - فهو هناك من خارجه، فاذن معاوقة القوام كافية هناك، و اما فى القسريّة، فلا لانّ الحجّة بعينها، قائمة مع فرض التّساوى فى القوام، و اما الفلكيات، فلا يلزمها ذلك، لما بينا من الفرق.

* تذكير *

«يجب ان تُتذكّر ههنا، أنّه ليس زمان لا ينقسم، حتّى يجوز ان تقع فيه حركة ما، لا ميل له و لا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل».

لو كان زمان لا ينقسم، لما كان له الى الزّمان المُنقسم نسبة، كما لا نسبة للنقطة الى الخطّ، و حينئذٍ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذى الميل، فى الزّمان المُنقسم لما تمّت هذا الحجّة، لآنها مبنية على التّناسب.

* وهم و تنبيه^(١) *

١. قوله: «وهم و تنبيه»، تقرير الوهم انا لا نسلّم ان لزوم الشّكل و الوضع او الموضع للجسم، استحقاق طبعي، و لم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجيّة اتّفاقية فآنه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتّفاقاً، لا بحسب طبعه،

«وعلّك تقول: إنّ الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا لكلّ من ذاته، بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام، اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه، ان اتفق له من اسباب خارجية لا يتعرّى من تعاورها ايّاه، وضع أو شكل صار اولي به، كما يعرض لكلّ مدرة ان يصير مكانها مختصاً بطباعها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونية من ذاتها، ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً، فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وان لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه و ان لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل، لكنك يجب ان تعلم أولاً أن كلّ شيء قد يمكن فرضه مبرّئاً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده.

فافرض كلّ جسم كذلك وأنظر هل يلزمه وضع و شكل، و اما المحدث، فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان آلاً لاستحقاق بوجه ما، من طبيعة او لداعٍ مخصّص، او اتفاق، فان كان لاستحقاق ذلك ذلك، وان كان لداعٍ غريب غير الاستحقاق، فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها^(١) عن الجسم، وان كان اتفاقاً،

جاز ان يكون مكان كلّ الجسم او شكله كذلك، كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض، حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها، بل بالاتفاق، فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك؟ واما قوله: «صار اولي به»، فلا دخل له في السؤال، بل جواب لسؤال مقدّر وهو ان يقال: لو كان حصول الموضع او الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق، لا بحسب الطبع، لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لا بسبب ناقل و ليس كذلك، اجاب بانه اذا حصل للجسم، صار اولي به، فهذا لم ينتقل، ما انتقل منها آلاً بسبب ناقل، و انما قال: «افرض كلّ جسم كذلك»، لان كلام السائل، ينظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب.

و اما قوله: «فاقتصر على الوضع، لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام»، فيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين، فالشكل و الوضع المعينان يختلفان ايضاً باختلاف الاجسام و ليسا لزمان الجسميّة - كما تقدّم - و ان اراد الموضع المطلق، فهو لم يختلف، باختلاف الاجسام، كما ان الشكل و الوضع المطلقين كذلك، بل ذكر الوضع، ليصح القول بالكلية، و الاتفاق سبب طبيعي بالعرض، ليس دائم الايجاب و لا اكثرياً، فان تأدية الاسباب الى المسببات، ان كانت دائمة او اكثريّة، سميت «اسباباً ذاتيّة»، و ان كانت اقلية سميت «اتفاقية»، م.

فالأتفاق لاحقٌ غريبٌ، و ستعلمُ انَّ الاتِّفاقَ يستندُ الى اسبابٍ غريبةٍ.»

قد مرَّ بيانُ أنَّ الجسمَ يقتضى بالطَّبعِ موضعاً و شكلاً معيَّناً، و هذا الوهم تشكيكٌ فى ذلك، و أمَّا آخرُهُ الى هذا الموضع، لأنَّه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع و الشَّكل، اراد ان يذكر الامور الطَّبيعيَّةَ معاً، فذكر الميل بعقبه، ثمَّ لما فرغ من ذلك، عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الأوَّل.

و تقريرُهُ بحسب ما فى الكتاب، ان يُقال: ليس يجبُ ان يكون ذات كُلِّ جسمٍ هى المُقتضية، لان يكون له موضعٌ او وضعٌ و شكلٌ، و الوضعُ ههنا ليس بمعنى المقولة، بل بالمعنى المذكور، و أمَّا قال: «موضعٌ او وضعٌ»، ليكون الحكمُ كلياً و لم يورد مع الشَّكل لفظة «او» لأنَّه يعمُّ الاجسامَ كُلَّها.

قال: «و ذلك»، لانَّ من الجائز ان يخصَّصَ محدثُ الاجسام كُلِّ جسمٍ فى ابتداءِ حدوثِهِ بمكانٍ او وضعٍ و شكلٍ على سبيل الاتِّفاق، او لاجل اسبابٍ خارجةٍ اتِّفاقيةٍ لا يتعرَّى الجسم عنها كارادة المحدث، او مصلحة ذلك الجسم، او ترتيبٌ و نظامٌ للاجسام كُلَّها، ثمَّ صار ذلك المكان او الشَّكل بعد الحصول، اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجدُ بعد وجوده - كما مرَّ فى المنطق - ثمَّ لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الّا بسببٍ ناقلٍ عمّا كان عليه الى موضعٍ او شكلٍ خصَّصهُ الناقل به، و ذلك كما يعرضُ لكلِّ مدرةٍ من الارض ان يصير مكانها الجزئى مختصاً بطباعتها، دون مكان مدرةٍ أُخرى بسبب ذاتها و هو ما يوجب انفصاله عن الارض و حصوله فى موضعه على ما هو عليه و ان كان ذلك بمعونة ذاتها، لأنَّها لو لم تكن قابلةً للفصل فى ذاتها، لما امكن لذلك السَّبب ان يفصلها من الارض.

ثمَّ انَّ تلك المدرة، مع اختلاف احوالها، لاتنفك عن مكانٍ طبعيٍّ جزئىٍّ يختصُّ بها لا بحسب استحقاقٍ تقضيهِ طبيعتها، فلم لا يجوزُ ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك، اى يكون المكان المطلق و ان لم يكن لكلِّ الجسم طبعيَّاً، فهو غيرُ منفكٍ عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مُطلقاً، بل بسبب الامور المذكورة و كذلك الشَّكل، فهذا تقريرُ الوهم.

و التَّنبيةُ على الجواب، بانَّ كُلَّ شىءٍ فقد يُمكنُ فرضه مُنفرداً عن كُلِّ ما يلحقه من خارجٍ بحسب ماهيَّتهِ و وجودِهِ، فافرض كُلَّ جسمٍ كذلك و انظرُ فيه، تجدُه مُحتاجاً الى

وضع معيّنٍ ولكُلّ معيّنٍ و يلزمك ان تحكم بأنّه لذاته يقتضيهما، وأنما قال: «كُل جسمٍ» ولم يقل: الجسم مُطلقاً، ليكون الحكم كُلياً مُناقضاً للتشكيل.

ولمّا قال: كُل جسمٍ، لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع، لأنّ الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ممّا يلزمه لجسميّته، ثم قال: «و أمّا المحدث»، فقد خصّه بالذكر لا مكان ان يقع التشكيل به اكثر، فأنّه لن يخصّ الجسم بمكانٍ دون مكانٍ آلا لترجيحٍ يرجعُ أمّا الى الجسم، كاستحقاق بوجهٍ ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعِهِ، وأمّا الى المحدث كداعٍ مخصّصٍ، وأمّا الى غيرهما كاتّفاق، والاول هو المطلوب، والثاني والثالث من اللواحق الغريبة الّتي اشترطنا قطع النّظر عنها.

واشار مع ذلك الى انّ الاتّفاق، ليس على ما يظنّ أنّه لا يستند الى سببٍ، بل هو الّذي يستند الى سببٍ غريبٍ يندُر وجوده ولا يتفطن له فينسبُ الى الاتّفاق، وستعلم انّ كُل ممكن، فله سببٌ.

* اشارة *

«الجسم اذا وجد على حالٍ غير واجبة من طباعِهِ، فحصوله عليها من الامور الامكانيّة ولعلل جاعلة و يقبلُ التّبديل فيها من طباعه آلا لمانع، واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع، امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطّبع، فكان فيه ميل.»
احوال الجسم^(١)، لا تخلو أمّا ان تجب بحسب طبيعِهِ، او لا تجب، بل تمكن والواجبة

١. قوله: «احوال الجسم»، حال الجسم أمّا ان يكون له بحسب طبيعِهِ، او بحسبٍ غيرِهِ، فان كانت واجبةً له بحسب طبيعِهِ، فلا يُمكن ان تتبدّل اصلاً، وان كانت واجبةً له بحسب الغير، فهي بالنّظر الى الغير ممتنعُ التّبدل والنّظر الى نفس الجسم ممكنةُ الزّوال، والموضع والوضع، كانا من قبيل القسم الثّاني، امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم، فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه، فيقبلُ الحركة القسريّة، وقد ثبت بالحجّة المذكورة انّ كلّما يقبلُ الحركة القسريّة، ففيه مبدءٌ ميلٌ طبيعيٌّ فيكونُ في الجسم ميلٌ طبيعيٌّ، فيكون في الجسم ميلٌ، وأنما يشترط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثّاني، أمّا الموضع، فلاّنه واجبٌ للجسم الفلكي، مستحقٌ للجسم العنصري باعتبار طبيعِهِ لا واجبٌ وآلا امتنع خروجه عنه، وأمّا الوضع، فلاّنه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او

بحسب طبعه لا تمكن، ان تبدّل و تزول، و غير الواجبة أنّما تحصل للجسم بحسب عللٍ فاعلية تقتضيها و تلك الاحوال قابلة للتبدّل و الزوال، بالنظر الى طباع الجسم و ليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها، ما دامت مانعة على التبدّل و الزوال فاذا كانت الحال فى الموضع و الوضع هذه، امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه، فامكن ان يلزله قاسرٌ عن ذلك الموضع و الوضع، فكان فى ذلك الجسم مبدء ميل الطبع للحجّة المذكورة، و اعلم ان حصول كليّات الاجسام فى مواضعها الطّبيعية واجبة لعللٍ تقتضيها الاصول^(١)، فانتقالها عنها غير ممكن، و اما جزئيات العناصر، فحصولها فى امكانها الجزئية غير واجبٍ و لذلك كان انتقالها عنها مُمكنًا بل واقعاً، و الوضع بمعنى «المقولة» للفلك غير واجبٍ فزواله عنه ممكن، و هذا اصلٌ مفيدٌ فى نفسه و يتبيّن عليه ما يتلوه.

* اشارة *

«الجسمُ المحدّد للجّهات، ليس بعضُ اجزائه الّتى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض، فلا يكونُ شىءٌ من ذلك واجباً لشيءٍ منها، فهى لعلّة، و النّقطة عنها جائزة، فالميلُ فى طباعها واجبٌ و ذلك بحسب ما يجوزُ فيها من تبدّل الوضع، دون الموضع و ذلك على الاستدارة، ففيه ميلٌ مستديرٌ».

جزء المقولة فهو واجبٌ، و ان كانت بمعنى المقولة، فهو غير واجبٍ.

و فيه نظرٌ لأنّ زوال الوضع عن الجسم، لا يجبُ ان يكون بحسب حركته، بل يجوزُ ان يكون بحسب حركة الغير، فلم لا يجوزُ يمتنعُ حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره، م. ١. قوله: «حصولُ كليّات الاجسام فى مواضعها الطّبيعية واجبة لعللٍ تقتضيها الاصول»، و المراد بالاصول العقول المفارقة.

- فان قلت: لمّا كان وجوبُ حصولها بحسب العلل، امكن انتقالها بالنظر الى طباعها، فلا فرق بينها و بين الجزئيات.

- فنقول: انتقال الكليّات ممتنعٌ بحسب الغير، لا يتحقّق اصلاً، و اما انتقال الجزئيات، فهو ممكنٌ بل واقعٌ، و الفرق بينهما حاصلٌ. و قيل: المراد «الاصولُ الحكيمية» و ذلك ان خروج النّصر الى مكانٍ آخر، اما ان يكون الى مكانٍ طبعيٍّ، فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبعيان و هو محالٌ، و اما ان يكون الى مكانٍ قسرى و هو ايضاً محالٌ اذ لا قاسر هناك، م.

يريدُ اثبات مبدئ ميلٍ مستديرٍ^(١) لمحدّد الجهات، فقال: «ليس بعضُ اجزائه التي تفرض»: لأنّه قد عرّض فيما مضى، بما يدلُّ على امتناع ان يكون لمحدّد الجهات اجزاء بالفعل، وقال: «اولى بما هو عليه من الوضع والمُحاذاة»، ليعلم انّ الوضع الذي هو ممكنٌ له، هو بالهيئة التي تعرضُ بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخلٌ فيه وهو مُحاذاتها له، والحجّة انّ هذا الوضع، انّما يعرض من تأثيرٍ غريبٍ، فاذن ليس بواجبٍ بحسب طباعه، فهي لعلّة لما مضى، والتّقطة عنها جائزة، فالميلُ في طباعها واجبٌ وهو المستدير لا المستقيم.

واعلم انّ وجود مبدئ ميلٍ مستديرٍ في جرمٍ بسيط، يدلُّ على امتناع صدور ما يعوق

١. قوله: «يريدُ اثبات مبدئ ميلٍ مستديرٍ»، المطلوبُ انّ في محدّد الجهات، مبدئ ميلٍ مستديرٍ، لأنّ الوضع ليس بواجبٍ لشيءٍ من اجزاء المفروضة فيه بطبيعته، اما أولاً فلانّ وضع جزئه، بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي محالٌ له بالغير، وكان ذكر المُحاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا التوجيه، واما ثانياً فلانّ بعض اجزائه، ليس باولى بالوضع من بعض لبطافته، فبطريق الاولى ان لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبدئ ميلٍ لما تقرّر في الدرس السابق، لكن ذلك الميل، لا يكون الى الاستقامة، لامتناع الحركة المُستقيمة على محدّد الجهات، بل الى الاستدارة، فيكون فيه مبدئ ميلٍ مستديرٍ، ثمّ لما ثبت انّ في المحدّد مبدئ ميلٍ مستديرٍ، علم أنّه متحرّكٌ على الاستدارة بالفعل، لأنّ مبدئ الميل المُستدير، يقتضى الحركة المُستديرة، فيكون مقتضى الحركة المُستديرة موجوداً، والعائق فيها معدوماً لأنّ العائق فيها اما عائقٌ طبيعيٌّ، او خارجيٌّ، فلانّ العائق الخارجى، اما جسمٌ ساكنٌ او متحرّكٌ والجسمُ الساكن لا يعوقُ اذ مُماسه الساكن، المتحرّكٌ غيرٌ ممتنعٍ، واما الجسم المتحرّك، فلانّ حركته اما ان يكون حركةً مستديرةً وعدم منعه للحركة المُستديرة ظاهرٌ، او حركةً مستقيمةً او مركبةً.

و انّما يعوقُ المحدّد لو كان حركته، حركةً مستقيمةً او مركبةً وهما محالان على المحدّد، فقد ثبت انّ العائق عن الحركة المُستديرة معدومٌ ومتى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق، وجب الحركة، فثبت القطع بكون المحدّد متحرّكاً بالاستدارة، هكذا سمعتُ هذا الموضع، وفيه من النّظر لا يخفى، على أنّه لا يلزم من وجود مبدأ الميل، مع عدم العائق وجودُ الحركة لجواز تخلفها عنه، لعدم الشرط، كعدم الحالة الملايمة، م.

عن ذلك، بحسب الطبع عنه و لا يُمكن ان يعوق عن الحركة المُستديرة من خارج الآذو ميلٍ مستقيمٍ او مركَّبٍ يمتنعُ وجوده عند المحدّد، و وجود مبدء الميل و عدم العائق، يدلّان على وجود ذلك الميل بالفعل المُستلزم لوجود الحركة الآ انّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضع و سيُشيرُ اليه في موضعٍ يليق به.

و الفاضل الشارح^(١)، اورد ههنا حجةً من نفسه و هي انّ محدّد الجهات بسيطٌ لأنّ

١. قوله: «و الفاضل الشارح»، اعلم انّ الامام فصلّ هذا الفصل الى ثلاثة ابحات؛ الاول في امكان الحركة المُستديرة للمحدّد، و محصلُ كلامه في بيانه، انّ بعض اجزائه المفروضة، محاذٌ لبعض الاجسام و ليس ذلك الجزء اُولى بتلك المُحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها، بل يُمكنُ لها، لسبب الاجزاء و لا يُمكن حصولها لسائر الاجزاء بالحركة المُستديرة، فقد امكن على محدّد الجهات الحركة المُستديرة.

و الشارح اعترض بقوله: «اورد حجةً من نفسه»، بأنّ شرحه لا ينطبقُ على المتن، و ذلك لأنّ الشيخ لم تعرّض اُلاً لجواز الانتقال على المحدّد، لا الانتقال بالاستدارة و لا حاجة له في برهانه الى ذلك، فانه لما صحّ انتقاله، كان فيه مبدء ميلٍ لا يستقيمُ بل مُستديرٌ، فبيان الامام يتوقّف على امكانين؛ امكان زوالِ الوضع و امكانُ حصولِ ذلك الوضع لسائر الاجزاء، و كلام الشيخ لم يتوقّف اُلاً على الامكان الاول، فلا مطابقة بينهما.

- فان قيل: زوالُ الوضع، لا يجبُ ان يكون بحركته، و حصول الوضع لسائر الاجزاء، لابدّ ان يكون بحركته لانّ فرضَ الكلام في وضعه مع ما يمتنعُ حركته بالاستدارة، كجزءٍ من الارض، فانّ امكان تبدّل وضعه، اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض، و الثاني محالٌ لأنّ ما فيه مبدء الميل، مستقيمٌ يمتنع ان يتحرّك بالاستدارة بالطبع - كما يحىء بيانه -

- فنقول: ما فيه مبدء ميلٍ مستقيمٍ يمتنع ان يتحرّك بالاستدارة بالطبع لا مُطلقاً، و كفى في جواز تبدّل اوضاع اجزاء المُحدّد، جواز حركة جزء الارض في الجملة و لو قسراً.

و الثاني وجود الميل فيه، لما ثبت انّ ما لا ميل فيه، لا يقبل الحركة، و هذا الكلام من الامام يدلّ على انّ قبول الحركة مُطلقاً، كافٍ في الاستدلال.

و الثالث وجود الحركة المُستديرة له بالفعل، و دلّ على أنّه مرادٌ ايضاً من الفصل على ما قرّره الشيخ في «النجاة»، من الاستدلال بوجود الميل، على حركته بالاستدارة، و ذلك لأنّ الميل قوّة محرّكة و الفلك لا عائق فيه من قبول الحركة، لانه بسيطٌ و متى وجدت القوّة المحرّكة بلا عائق،

وجب الحركة ولا يستراب في أنه لا يدلّ ألا على عدم العائق الطّبيعي، فلا يتمّ ألا لما ذكره الشارح.

واعترض على ذلك، بأنّ المعلول له امكانان؛ الامكان بحسب ذاته، والامكان الذي هو الاستعداد التامّ، ولا يحصل ألا عند حصول جميع الشّرائط وارتفاع الموانع، وان اريد بقوله: لفلک يصحّ عليه الحركة المُستديرة، الامكان الاول، فهو ممنوع، لكن لا يلزم منه وجود مبدء الميل فيه، فانّ امكان احتراق القطن، لا يلزم وجود المحرق، وان اريد الامكان الاستعدادي، فهو غير معلول لانّ العلم بحصول الامكان الاستعدادي، يتوقّف على العلم بأنّ فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ، فان كان العلم بأنّ فيه مبدء ميلٍ مستديرٍ يتوقّف على العلم بالامكان الاستعدادي، لزم الدّور.

وفيه نظر لانّ العلم بأنّ الجسم مستعدّ للحركة المُستديرة، لا يتوقّف على العلم بأنّ فيه مبدء ميلٍ لانّ الاستعداد، يرجع الى القابل، لا الى الفاعل، ومبدء الميل علّة فاعليّة الحركة، على أنّه لا حاجة في اتمام السّؤال الى هذه المقدّمة، بل يكفي ان يقال: لو أُريد بصحّة الحركة، الاستعداد التامّ، فهو ممنوعٌ وليس بلازمٍ من المقدّمات المذكورة في الدّلالة.

وامّا قوله: «وورد اعتراضات آخر»، فالذي في حكم المكرّر، اعتراضه على قوله: «الاجزاء لما تشابهت في الماهيّة، صحّ على كلّ منها، ما يصحّ على الآخر وهو أنّ الجُزئين وان تساوبا في الماهيّة ألا أنّه يحتملُ ان تكون شخصيّةً احدهما شرطاً لذلك وشخصيّة الآخر مانعةً عنه، وقد مرّ مثل هذا في النمط الاول.

والذي ينحلّ بالاصول المذكورة، اعتراضه على قوله: «لما ثبت وجود الميل في الجزء، كذلك وجب ان يكون متحرّكاً على الاستدارة»، بان قال: قبول الحركة القسريّة، لا يدلّ ألا على ميلٍ عائقٍ عن الحركة، والميلُ العائقُ عن الحركة، لا يلزم ان يكون مقتضياً للحركة وقد تحقّق في الاصول المذكورة، انّ الميل آلة الطّبيعة في الحركة، وان وجد حال سكون الجسم، فلا بدّ ان يكون مقتضياً للحركة.

والجواب عن اعتراض الاول، بأنّ الرّاد، الامكان الذاتيّ وهو كافٍ في ثبوت المطلوب، لامكان فرض التّحريك القسري، وحينئذٍ يطرد الدّليل المذكور على وجود الميل الطّبيعي في الحركة القسريّة، وعن الاعتراض الثّاني بأنّ العناصر، ليس فيما مبدء الميل المُستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانعٌ بخلاف المحدّد، فانه لا ميل مستقيم فيه، فلا مانع فيه.

المُرْكَب يصحُّ عليه الانحلال، و تنعكسُ هذه القضية الى قولنا: و ما لا يصحُّ عليه الانحلال، فليس بمُرْكَب و محدّد الجهات، لا يصحُّ عليه الانحلال، ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله: و كُلُّ بسيطٍ لا يصحُّ عليه الحركة المُستديرة، لتشابه اجزائه في الماهية، ثم قال: و كُلُّ ما يصحُّ عليه الحركة المستديرة، ففيه ميلٌ.

ثم اعترض على ذلك، بأن الامكان، اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط، و اما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام، و الاول لا يوجب وجود الميل المُستدير، لانّ امكان احتراق القطن، لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه، و الثانى غير معلوم لانّ العلم به يتوقّف على العلم بأن فيه مبدء ميلٍ مستدير.

و اعترض ايضاً بأن العناصر بسيطة، فاذن يجب ان يتحرّك على الاستدارة، و اعترض ايضاً بأن الاجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها ممّا لا يتناهى، فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه، لزم صحة حركته بحركاتٍ

و كأن سائلا يقول: الميل المستقيم، مانع على الحركة المُستديرة، و اما ان كُلّ مانع، ميلٌ مستقيم، فهو ممنوعٌ و لا يلزم من انتفاء الميل المُستقيم فى المحدّد، انتفاء المانع عن الحركة المُستديرة. فاجاب بأن المانع عن الحركة المُستديرة، منحصرٌ فى الميل المستقيم و الميل المُرْكَب، لانّ الميل البسيط، اما ميلٌ مستقيم او مستدير، لانحصار الحركات فى الثلاثة، و على هذا، ينحصر المانع فى واحدٍ و هو الميل المستقيم.

- فان قلت: المانع البسيط، ينحصر فى الواحد و اذا انضم اليه المُرْكَب، يكون المانع اثنين، فثبت انّ المُرْكَب انما يمتنع لاجل الميل المستقيم، لا لاجل المُستدير، فيكون المانع فى الحقيقة واحداً.

- و حاصل الجواب، انّ الحركة القسريّة، لا تقتضى الا ميلاً طبعياً، لكن هذا الميل فى العناصر، ميلٌ مستقيم لا مستدير، و اما فى المحدّد، فهو ميلٌ مستدير لا ميلٌ مستقيم، فاندفع النقص، و عن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركاتٍ غير متناهية، و انّ فيه مبدء ميولٍ غير متناهية و لا يلزم منه تحريكه بحركاتٍ غير متناهية بالفعل، لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات، دون بعض، لامرٍ عائد الى محرّكه.

و لقايل ان يقول: لو جاز هذا، فليجز ان يتحرّك المحدّد حركةً مستديرةً، فيكون فيه ميلٌ مستديرٌ و لا يتحرّك اصلاً لامرٍ عائد الى موجدِهِ و معشوقِهِ، م.

مختلفة غير متناهية و ان تكون لها ميولٌ لا تتناهى بحسبها، و اورد اعتراضات آخر، بعضها في حكم المكرر و بعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة.

و اقول في الجواب عن الاول، ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب، لان مع ذلك الامكان و قطع النظر عن الموانع الغريبة، يُمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل الطبع.

و عن الثاني، ان العناصر، ليس فيها مبدئ ميلٍ مستديرٍ لمانعٍ ذاتيٍّ غيرٍ غريبٍ و هو وجود الميل المستقيم فيها، و لما كانت الحركة المستقيمة من المحدد الجهات مُمتنعاً لم يكن هناك مانعٌ ذاتيٍّ من الحركة المُستديرة، و انما انحصر الموانع في هذين، لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة: حركة من المركز و حركة اليه و حركة عليه، فالميل البسيطة ثلاثة: اثنان مستقيمان و واحدٌ مستديرٌ.

و عن الثالث، ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرهما، يجب ان يكون بحسب مخصصٍ عائد الى محرّكه اذا المتحرّك بسيطٌ فهذا حكمٌ يوجبُه العقل و ان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل، و لما وجدته متحرّكاً على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال، و حكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الاوضاع، لامتناع وجود حركتين مُختلفتين في جسمٍ واحدٍ.

* تنبيه *

« و انت تعلم ان هذا التبدل المُمكن، ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض، بل بحسب نسبةٍ اما الى شيء من خارجٍ و اما الى شيء من داخلٍ و اذا كان ذلك الجسم اولاً ليس ممّا تتحدّد جهته و وضعه بمحدّدٍ من خارجٍ محيطٍ بقى ان يكون بحسب جسمٍ من داخلٍ.»

معناه ما ذكرناه مراراً و هو ان الوضع التبدل باي معنى هو.

* تنبيه *

«وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك^(١)، قد يكون للسّاكن و للمتحرّك، فيجب ان يكون عند ساكن.»

تبدل نسبة محدّد الجهات، يكون عند المتحرّك كفلک من الافلاك المتحرّكة تحتها، على تقدير كون محدّد الجهات ساكناً على الاطلاق، وكذلك على تقدير كونه متحرّكاً و لكن لا على الاطلاق، بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز، و اما اذا توافقا في الجميع فلا، و يكون عند السّاكن كالارض، على تقدير كون محدّد الجهات، متحرّكاً على الاطلاق و لا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة، و لما ثبت امكان تحرّك محدّد الجهات، فاذن تبدل نسبته، لا يجب عنده متحرّك على الاطلاق، بل بحسب شرط ما، و يجب عند ساكن على الاطلاق.

* اشارة *

«الجسم القابل للكون و الفساد، يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر، يبيّن عنه مكان، و بعده مكان لا استحقاق لكل جسم مكاناً بحسبه، و يكون احد المكانين خارجاً عن الآخر، فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها، اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبها، و ان كان في المكان الذي له بحسبها، فقد كان زاحماً قبل، ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع، قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم، فكلّ كائن و فاسد، ففيه ميل مستقيم.»

اقول: يُريد أن كلّ ما يجوز عليه الكون و الفساد، ففيه مبدئ ميل مستقيم، و الكون و الفساد، هما حدوث صورة و زوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهولي

١. قوله: «وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرّك»، كون الجسم متحرّكاً يستلزم تبدل نسبة الى غيره و بذلك لا يحسّ بالحركة، ما لم يحسّ بتبدل نسبته، لكن المتحرّك اما ان ينسب الى السّاكن او الى المتحرّك، فان نسب الى السّاكن، وجب تبدل نسبته على الاطلاق، و ان نسب الى المتحرّك، لا يجب تبدل نسبته مطلقاً، بل بشرط الاختلاف في الحركة، او في المنطقة، هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام، م.

الواحدة، وسيجىء بيان اثباتهما فى جُزئيات العناصر، و تقرير المطلوب، انَّ الجسمَ القابل للكون و الفساد، يكونُ قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر، و كُلُّ نوعٍ بسيط، يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مرّ، و يستحيلُ ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً، و على هذه المسئلة، بناءً هذا المطلوب، و هى فى الاجسام المُقتضية للميول المُختلفة ظاهرة^(١)، فانَّ الميل البسيط، يكونُ اَما نحو المكان

١. قوله: «و هو فى الاجسام المُقتضية للميول ظاهرة»، نبّه على المسئلة المذكورة بالاستقراء، فانّا لما تنبّعنا الاجسام، وجدنا فيها ميولاً مُختلفةً فى بعضها ميلُ حصولٍ وضعٍ و هو ملازمٌ لمكانه، و فى بعضها ميلُ صاعدٍ، و فى بعضها هابطٍ، و الميلان لا يتوجّهان الى مكانٍ واحدٍ، بل الى مكانين، فنجدُ الانواع المُختلفة فى المكان، ثم قرن هذا البيان بوجهٍ كُلّى و هو انَّ الطّبايع المُختلفة، لا تقتضى - من حيث هى متخالفة - شيئاً واحداً، و فيه نظرٌ لجواز اشتراك الاشياء المُختلفة فى لازمٍ واحدٍ.

اذا تقرر هذا، فنقول: الكونُ اَما ان يكون فى مكانٍ غريبٍ، او فى مكانٍ طَبِيعِيٍّ، فان كان فى مكانٍ غريبٍ، فلا بُدَّ ان يتحرّك الى مكانه الطّبيعى حركةً مستقيمةً، فيهه ميلٌ مستقيمٌ، و ان كان فى مكانه الطّبيعى، كان فى ذلك المكان، قبل الكون لا محالة، و حينئذٍ زاحم الجسم الذى فيه و اخرجه من مكانه، و الخروجُ من المكان، يكون لحركةٍ مستقيمةٍ، و الكائنُ من جوهر ذلك الجسم، فهو ايضاً قابلٌ للحركة المُستقيمة.

و اَما قوله: «فان تشكّكت»، فهو معارضةٌ، تقريرُها انَّ الجسم الكائن، لا يجبُ عليه الانتقال لجواز ان يكون مُلاصقاً بالنوع الذى يُفسدُ اليه، فاذن كان اتّصل به من غير انتقال، و الجوابُ انَّ المجاور للمكان الطّبيعى فى المكان الطّبيعى، فيلزمهُ الانتقال، و الامام وجّه الشك على المُنفصلة القايله انَّ حصول الصّورة، اَما ان يكون فى مكانها الطّبيعى، او لا يكون فى مكانها الطّبيعى، بان يُقال: ليس كذلك، بل فى موضعٍ ملاصقٍ لمكانه الطّبيعى.

وانت خبيرٌ بانَّ هذا المنع، غيرُ موجهٍ لانه منع القسمة الدّائرة بين النّفى و الاثبات، و كان الشارح اشار الى ذلك بقوله: «و القسمة مترددة» و اعلم انَّ هذا الدّليل، اَما يجرى فى الاجسام اتّى لها مكانٌ، و اَما الجسم الذى لا مكان له كالمحدّد، فلا يجرى فيه، على انَّ المقصود منه، اثبات انه ليس بكائنٍ فاسدٍ، نعم يُمكن ان يُستدلّ به على انَّ ساير الافلاك، ليس بكائنةٍ و لا فاسدةٍ، اذا ثبت انَّ ليس فيها ميلٌ مستقيمٌ، م.

الطبيعي، او نحو الوضع المطلوب، مع ملازمة المكان الطبيعي، واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة، بان يقال: الطَّبَائِعُ الْمُتَخَالِفَةُ لا تقتضى من حيث هى مُتَخَالِفَةٌ شَيْئاً واحداً، و الشيعُ عرض بذلك فى قوله: «لاستحقاق كُلِّ جسمٍ مكاناً خاصاً بحسبه و يكون احد المكانين خارجاً عن الآخر».

و نعود الى تقرير المطلوب، فنقول: ثمّ حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصّورة الثّانية الّتى هى الكائنة فى مكانٍ غريبٍ او لا يكون، بل يكونُ فى مكانها الطبيعي، و على التّقدير الاول، يلزُمُ ان تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً الى مكانه الطبيعي، و على التّقدير الثّانى يلزُمُ أنّه قد كان فى هذا المكان قبل ليس هذه الصّورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان، و أنّه قد زحمه و غلبه، و اخرجه من مكانه بالقسر حينئذٍ حتّى حصل هو فى مكانه هذا.

فاذن، الجسمُ المتمكّن فى هذا المكان بالطّبع قابلٌ بجوهره للنّقل من مكانه، و يلزُمُ من ذلك ان يكون فيه ميلٌ مستقيمٌ و الّا فكيف يخرجهُ عنه، و اّما قال: «فجوهر متمكّنٌ هذا المكان، قابلٌ للنّقل» و لم يقل: فهذا المتمكّن، لانّ هذا المتمكّن من خيث الشّخص، لم ينتقل، بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره و نوعه، فقد بان انّ كُلَّ كائن و فاسد، ففيه مبدءٌ ميلٌ مستقيم.

* وهم و تنبيه *

«فان تشكّكت و قلّت يكون ذلك المتكوّن^(١) الصق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون، فقد اوجبت لنوعيّته ان يقع خارج مكانه، فان اللصيق، ليس هو المكان بل الجار».

الوهم هو ان يقال: انتم اوجبتم الانتقال على كُلِّ كائنٍ فاسد، و ذلك ليس بواجب، لانّ التّكوّن يمكن ان يقع على وجهٍ لا يحتاجُ فيه الى الانتقال و هو ان يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه مُلاصقاً للنّوع الذى صار منه بل تكوّنه، كالجُزء من الماء المُماسّ لسطح الهواء، فانه اذا صار هواء، صار مُتصلاً بالهواء، فلا يحتاجُ الى ان ينتقل.

والتنبية على الحقّ بأن يُقال: اللاصق هو الذي يكونُ في مكانٍ يجاورُ مكان الملتصق، و مجاور الشيء غيره، فهو لم يكن حينئذٍ في ذلك المكان، فاذن انتقاله اليه واجبٌ و يتحقّق ذلك بأن يُقال: مكانُ الملتصق، أمّا طبيعيٌّ للكائن او غيرُ طبيعيٍّ للكائن، و القسمةُ متردّدةٌ، و البيانُ المذكور بعينه عليهما عائِدٌ.

* اشارة *

«الجسمُ الَّذي في طباعه ميلٌ مستدير، يستحيلُ ان يكونَ في طباعه ميلٌ مستقيمٌ، لأنَّ الطَّبيعة الواحدة، لا تقتضي توجُّهاً الى شيءٍ و صرفاً منه، و قد بان ايضاً أنَّ المحدّد للجهات، لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، فلا ميلٌ مستقيمٌ فيه، فهو ممّا وجوده عن صانعه بالابداع ليس ممّا يتكوّن عن جسمٍ يفسدُ اليه او يفسد الى جسمٍ يتكوّن عنه، بل ان كان له كونٌ و فسادٌ فعن «عدم» و اليه، و لهذا فانه لا ينخرقُ و لا ينمى و لا يستحيل استحالةً تؤثرُ في الجوهر كتسخن الماء المؤدّي الى فسادِه.»

اقول: هذه الاشارة، مشتملةٌ على مسئلتين: احديهما كليّة، و الثانية جزئية،

فالاولى انّ الجسم البسيط^(١)، يمتنعُ ان يجتمع في طباعه ميلان مستديرٌ و مستقيم، و برهانه ما مضى، و هو انّ الطبيعة الواحدة، لا تقتضي امرين مختلفين، و عبّر عنه بعبارةٍ اخصّ بهذا الموضع و هو قوله: «لانّ الطَّبيعة الواحدة، لا تقتضي توجُّهاً الى شيءٍ» اى بالحركة المستقيمة: «و صرفاً عنه»، اى المستديرة.

و عليه سؤالٌ مشهور^(٢) و هو انّ الجسم الَّذي في طباعه، ميلٌ مستقيمٌ قد يقتضي

١. قوله: «الجسمُ البسيط»، اى الجسمُ الَّذي في طباعه ميلٌ مستديرٌ يمتنعُ ان يقتضي ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المُستدير او في غير حاله، لما تقرّر انّ الطَّبيعة الواحدة، لا يجوزُ ان تقتضي امرين مختلفين، و استدلّ الشيخ عليه بانّ الميل المُستقيم يقتضي توجُّهً الى جهةٍ و الميلُ المُستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة، و من المحال ان يكون الشيء مُصرفاً بالطَّبع عما يتوجّه اليه بالطَّبع، م.

٢. قوله: «عليه سؤالٌ مشهور»، يمكنُ ان يوردَ على دليل الشيخ، بان يُقال: المحذور - و هو الانصراف بالطَّبع عما يتوجّه اليه بالطَّبع - أمّا يلزمُ لو اجتمع الميلان في الجسم في حالةٍ واحدةٍ

و لو اقتضى ميلاً مستقيماً في حالةٍ و ميلاً مُستديراً في أخرى، فلا يلزم المحذور.
و يُمكن ان يوردَ على دليل الشارح و يُقال: الطَّبيعةُ الواحدة، أمّا لا تقتضى امرين مُختلفين بانفرادها، و أمّا بشرطين، فربما تقتضى كما أنَّ الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه و السَّكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز ان يقتضى ميلاً مُستقيماً في حالةٍ و مستديراً في أخرى. و اجاب عن هذا الايراد و لم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لأنَّه مندفعٌ بما ذكره من الدليل بأنَّه لو اقتضى جسمٌ واحداً ميلاً مستديراً في احدى الحالتين و ميلاً مستقيماً في الأخرى، لزم ان يختلف مقتضى الطَّبيعة الواحدة و ذلك غيرُ جائزٍ، فالإيرادُ يبقى الّا على دليله.

و تقريرُ جوابه أنَّ اقتضاء الحركة و السَّكون، يرجعُ الى شيءٍ واحدٍ و هو اقتضاء الحصول في المكان الطَّبيعي، و أمّا اقتضاء الميل المُستدير و المُستقيم، فلا يرجعُ الى شيءٍ واحدٍ و هو اقتضاء الحصول في المكان الطَّبيعي.

أمّا أولاً، فلأنَّ اقتضاء الميل المُستدير، مغايراً لاقتضاء الحصول في المكان، اذ قد ينفكُّ الحصول في المكان عنه في محدّد الجهات، و بالعكس في العناصر، و قد يجتمعان معاً كما في سائر الافلاك.

و أمّا ثانياً، فلأنَّ المطلوب بالحركة المُستقيمة هو المكان، و المطلوبُ بالحركة المُستديرة هو الوضع، و المكان يُمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطَّبيعة، بخلاف الوضع، فإنَّه لا يجوزُ ان يقتضيه الطَّبيعة، لأنَّ كُلَّ وضعٍ يُفرضُ ان يكون مطلوباً بالحركة المُستديرة، يكون مهروباً عنه بالطَّبع، فالحركة المُستقيمة مستندةٌ الى الطَّبيعة و المُستديرة الى الطَّبيعة بل الى النَّفس الفلكية فاقتضاء الميل المُستقيم، ليس هو اقتضاء ميل المُستدير لتغاير المبدئين.

و اقول: السَّؤال بالحقيقة منعٌ، أمّا المنع بان يُقال لا نُسلمُ أنَّ الطَّبيعة الواحدة، لا يجوزُ ان تقتضى امرين مُختلفتين، و أمّا لا يجوزُ لو كان اقتضاؤها بانفرادها، أمّا اذا كان مع شيءٍ آخر، فعدمُ جواز اقتضاها امرين ممنوعٌ لأبَدٍ له من بيان، و أمّا النَّقض، فبالحركة و السَّكون، فلأنَّ الطَّبيعة الواحدة تقتضيهما حالتين و هما امران مُختلفان، و ايضاً اذا لم يستند الميل المُستدير الى الطَّبيعة، فلا يلزم من اجتماع الميل المُستدير و المُستقيم اختلافُ مقتضى الطَّبيعة و لا الانصراف و التَّوجه بالطَّبع، فيبطلُ الدَّليلان بالكلية.

- لا يُقال: نحن لا نقيّدُ الدَّليل بالطَّبع، بل نقولُ: الميلُ المستقيم، توجّهٌ نحو جهةٍ، و الميل المُستدير انصرافٌ عن تلك الجهة، و يمتنعُ ان يكون الجسم الواحد في الزَّمان الواحد، متوجّهاً

الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى؟ وذلك لأن الطبيعة الواحدة، إنما لا تقتضى امرين بانفرادها؛ أما بحسب اعتبارين، فقد يقتضى الجواب عنه أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط، فإن كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء، يستلزم حركةً تحصله، وإن كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزم سكونًا، ومعناه أنه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر، غير ما اقتضته أولاً، وأما الحركة المستديرة فهو أمرٌ مغايرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي، إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه، وقد يوجد معه، وإيضاً في الامكنة مكانٍ طبيعيٍّ يطلبه المتحرك على الاستقامة، وليس في الأوضاع وضعٌ طبيعيٌّ يطلبه المتحرك على الاستدارة، ولذلك اسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة، بخلاف الأخرى، فإذن ليس مبدئهما شيئاً واحداً.

وأما المسئلة الجزئية، فهي أن محدّد الجهات، لا ميل مستقيم فيه، وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميلٌ مستقيم^(١)، والثاني أنه لا مبدء

إلى جهةٍ ومُنصرفاً عنها.

- لأننا نقول: أما أن يفيد التوجه والانصراف بالطبع، أو لا، فإن قيد لم يزال الاشكال، وأما انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدحرجة، والعجلة، م.

١. قوله: «وذلك لوجهين، أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميلٌ مستقيم»، أقول: إثبات وجود الميل المستدير فيه، كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم، فلو توقف عليه، لزم الدور، وأما الوقوع في هذه الورطة لفظة «أيضاً»، حيث تخيل بما أنه استدلال ثانٍ وليس كذلك.

والشيخ يريد أن يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك، كونها متحرك بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد، فاذا ثبت أن ما فيه ميلٌ مستدير لا يكون فيه ميلٌ مستقيم، ثبت أن لا ميل مستقيم فيها، كما أن المحدد لما تقرر أن لا يفارق موضعه، تقرر أن لا ميل مستقيم فيه.

فقوله: «أيضاً»، إشارة إلى ذلك، والامام أيضاً تخيل أن إثبات الميل المستدير في المحدد لإثبات هذا المطلوب وليس كذلك، بل لإثبات كونه متحركاً بالفعل، فإن الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوبة، م.

مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، و لفظة «ايضاً» فى قوله: «و قد بان ايضاً»، تدلّ على أنّ الاستدلال بهذا الطريق، استدلالٌ ثان.

و قد تفرّع على هذه المسئلة، عدة مسائل؛ الاولى، إنّ ايجاد محدّد الجهات من موجهه، أنّما يكون على سبيل الابداع، اى لا عن شىءٍ لا على سبيل التكوين عن شىءٍ. والثانية، أنّه لا يفسد الى شىءٍ آخر يتكوّن عنه، و ذلك لامتناع الكون و الفساد عليه، ثم قال: «بل ان كان له كونٌ و فسادٌ فعن عدمٍ و اليه» و الفائدة فيه أنّ الكون و الفساد، قد يُطلقان باشتراك الاسم^(١) على الحدوث و الفناء ايضاً، اى على الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود، من غير ان يكون هناك هيوئى قبل الوجود و بعده، فبيّن الشيخ أنّه لا يمنع فى هذا الموضع اطلاق السكون و الفساد، بهذا المعنى على محدّد الجهات، بل يمنع على اطلاقهما بالمعنى الاول.

الثالثة، أنّه لا يجوزُ الخرق و الالتئام عليه و ذلك لأنّهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة و اشار الى ذلك بقوله: «ولهذا لا ينخرق» و اشار بلفظة «هذا»، الى قوله: «لا ميل مستقيم فيه»، لا الى قوله: «لا يتكوّن و لا يفسد»، فانّ امتناع الخرق، لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد^(٢)، من حيث الاصطلاح.

١. قوله: «انّ الكون و الفساد، قد يُطلقان باشتراك لاسم»، يُطلقان على معنيين على حدوث صورة، و زوال صورةٍ أخرى، و على وجودٍ بعد عدمٍ و عدمٍ بعد وجود المنع من المعنى الاول، لا الثانى فانّ المُحدّد كائنٌ بمعنى أنّه موجودٌ بعد عدم، لأنّه محدثٌ حدوثاً ذاتياً و لا يمتنع عليه العدم، بعد الوجود، لأنّه ممكنٌ بحسب الذات، م.

٢. قوله: «فانّ امتناع الخرق، لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد»، قال الامام: ظاهرُ الكلام هيهنا مشعرٌ بان يكون قوله: «لهذا» اشارة الى امتناع الكون و الفساد، و وجهه بانّ الخرق عبارة عن الانفصال و اذا انفصل الجسم يفسد الجسميّة التى كانت و يتكوّن جسميتان آخريان فهو يتضمّن الكون و الفساد، و كذلك الثّمّو، لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضى زوال اتّصاله ذلك، و كذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر.

فهذه الاحكام، متفرّعة على امتناع الكون و الفساد، و اشار الشارح بقوله: «لا يتعلّق بامتناع الكون و الفساد من حيث الاصطلاح»، الى أنّ هذا التفرّيع، ليس بصحيح لانّ الاصطلاح فى الكون و الفساد على حدوث الصّورة التّوعيّة و زوالها لا على حدوث صورةٍ مطلقاً و زوالها،

الرابعة، أنه لا تجوزُ عليه الحركة الكميّة، لأنها لا توجد ألبعد حركة الاجزاء على الاستقامة، و اشار الى ذلك بقوله: «و لا ينمي»، فإنّ التّماء هو الازدياد الطبيعي للجسم، بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوّة فيه، والدّبول ضده، وكذلك التخلخل والتكاثف، فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه.

الخامسة، أنه لا تجوزُ عليه الحركة الكيفيّة، و اشار اليه بقوله: «و لا يستحيل»، ثم قيّده بقوله: «استحالة تؤثر في الجوهر، كتسخن الماء المؤدّي الى فساد»، وكون الهواء منه، لا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النّظر، فاقصرَ على ذلك و اعرض عمّا يحتاجُ فيه الى بيانٍ ايسر، لأنّه داخلٌ في كلامه بالعرض.

و الغرض من ايراد هذه المسائل، التّنبية على أنّ محدّد الجهات، لا يجوزُ عليه من اصناف الحركات ألبا الحركة الوضعيّة، و يتبيّن من ذلك ايضاً أنّ الحركة الاينيّة المستقيمة، اقدم من الحركة في الجوهر^(١) الّذي هو الكون و الفساد بحسب الصّورة التّوعية، الخرق و الالتيام بحسب الصّور الجسميّة عند القائلين بها، و اقدم من الحركة في الكمّ، و الحركة في الكيف، لأنّ امتناع وجود المستقيمة، مستلزمٌ لامتناع وجود كلّ واحدةٍ من تلك، و قد تبين من قبل أنّ الوضعيّة المُستديرة اقدم من المُستقيمة^(٢)، فاذن

فقوله: «لهذا» اشارة الى انتفاء الميل المستقيم، لا الى امتناع الكون و الفساد، م.

١. قوله: «انّ الحركة الاينيّة المُستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر»، اي بالطّبع لأنّه تبين الحركة في الجوهر، و هي له «للكون و الفساد»، او «الخرق و الالتيام»، يستلزمُ الحركة المُستقيمة فانتفاء الحركة المُستقيمة يستلزمُ انتفاء الحركة في الجوهر و لا عكس فيكونُ الحركة المُستقيمة متقدّمةً عليها تقدّماً بالطّبع، لأنّ التّقدّم الطّبيعي، هو ان يكون المتأخّر بحيث يلزمُ من انتفاء المتقدّم انتفائه من غير عكس، كما قالوا: الجنس مقدّم الطّبع على الفصل، لأنّه يلزمُ من انتفاء الجنس انتفاء الفصل و لا ينعكس، و كذلك هيئنا، و أمّا قوله: «عند القائلين بها»، فهو احترازٌ عن قول المحقّقين، لا حركة في الجوهر، فإنّ المادّة لو كانت مُتحرّكة في الصّورة لكان لحركاتها أوّل و وسطٌ و آخرٌ، و الصّورة أنما تتحصّل في انتهاء الحركة فيكونُ المادّة في الأوّل و الوسط خاليةً عن الصّورة هذا خلفاً، م.

٢. قوله: «و قد تبين من قبل أنّ الوضعيّة المُستديرة اقدم من المُستقيمة» الّذي سبق أنّ المُحدّد

صحّ ان اقدم الحركات كلّها هي الوضعية المُستديرة.
واعلم ان جميع الاحكام المذكورة، ثابتة لما توجد فيه الحركة المُستديرة من
المساويات وان لم يتعرّض الشيخ لذلك.

* تنبيه *

«الاجسامُ الّتي قبلنا، نجد فيها قوى مهيأة، نحو الفعل، مثل الحرارة والبرودة والذغ والتّخدير، ومثل طعوم وروائح كثيرة.»
لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية، اراد ان يتكلّم ايضاً على
العُنصرية^(١)، فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع الّتي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها،
ولا توجد خالية عن اجناسها، وهي اوائل الملموسات، ووسم الفصل بـ«التنبية» لانه
احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المُدركة بالحس والتّجربة.

متقدّم على حركات الاجسام ذوات الجهة، واما ان يكون حركته متقدّمة على حركاتها، فلا غاية
ما في الباب ان حركته مع الزّمان لكن تقدّم ما مع المتقدّم معيةً زمانيةً غير لازم، م.
١. قوله: «اراد ان يتكلّم ايضاً على العُنصرية»، لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام العُنصرية
قوى مهيأة نحو الفعل وقوى مهيأة نحو الانفعال، وعدد منها قوى، وجب البحث عن ثلاثة امور،
عن معنى القوى، وعن معنى المهيأة نحو الفعل والانفعال، وعن تلك القوى المعدودة.
فشرع الشارح وقال: المراد بالقوى هنا الكيفيات، وبالمهيأة اعداد موضوعاتها للفعل او
الانفعال، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعل، بل الفاعل موضوعاتها، اي
الاجسام الّتي قامت الكيفيات بها، وكذا المنفعل، فالمحرّق هو النّار لا الحرارة والمُحترق هو
الظن لا القوة القائمة به، لكنّ الاجسام انما تنهيا وتستعدّ للفعل والانفعال، لاجل الكيفيات
القائمة بها، فهي معدّة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئ التّغيير والتّغير.
ثمّ من قوله: «و الحرارة والبرودة، كيفيّتان ملموستان»، شروع في بيان قوى المعدودة، واما
قوله: «اي من المركّبات» انما قيّد التعريف به لانّ الحرارة قد تجتمع المختلفات وتفرق
المُتشابهات في البسائط، فان النّار اذ اثر في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الّا
الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد ويصيرُ هواء و اذا تصاعد استصحب
بعض الاجزاء المائية الخلوطه به، م.

فقوله: «الاجسامُ الَّتِي قبلنا» اى العنصريّات، وقوله: «نجدُ فيها»، اى ندركُ بالاعتبار والاستقراء وقوله: «و مهيةً نحو الفعل»، فالقوى، قد مرَّ أنّها مبادئ التّغيّرات، وهى بحسب ماهيّاتها، قد تكونُ صوراً وقد تكونُ كيفيات، والمراد ههنا الكيفيات، وتبهاها نحو الفعل، هى ان تجعل موضوعاتها معدّةً للفعل، فإنّ الفاعل بها، هو موضوعاتها، فالقوة المهية نحو الفعل، كيفيةٌ يصيرُ بها موضوعها معدّاً للتأثير فى شىءٍ آخر، فهى مبدؤ للتّغير، والقوة المهية نحو الانفعال، كيفيةٌ يصيرُ بها موضوعها معدّاً للثأثر عن شىءٍ آخر، فهى مبدؤ للتّغير.

والحرارةُ والبرودة، كقيمتان مملوستان، وقال القدماء فى تعريفهما: انّ الحرارةَ كيفيةٌ من شأنها احداث الخفة والتخلخل، و جمع المتجانسات و تفريقُ المُختلفات، اى من المركّبات دون البسائط، والبرودةُ كيفيةٌ من شأنها ان تفعل مقابلات هذه الافعال. و ذهب الشيخ فى «الشفاء» وغيره من الكتب انّ المحسوسات، لا يجوزُ ان تعرف بالاقوال الشّارحة، لانّ تعريفاتها^(١)، لا يُمكن ان تشتمل الّا على اضافاتٍ واعتباراتٍ

١. قوله: «لانّ تعريفاتها»، اى لانّ تعريفات المحسوسات، لا يُمكن الّا بالاضافات، كسهولة قبول الاشكال فى تفسير الرطوبة، واعتبارات لازمة، كما من شأنه احداث الخفة والتخلخل فى تعريف النار، وههنا نظراً لانه ليس يدلّ الّا على انه لا تعرفُ الجزئيات من المحسوسات، و التعريفُ انما هو للماهية الكلية.

والجوابُ انّ الاحساسَ بالجزئى، كافٍ فى ادراك الكلى، فانّ الحاسة اذا احسّت بالجزئى و انطبع صورته فى خزانة الخيال، تصرّف النفس فيها، حتّى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدّةً لقيضان الصورة الكلية من واهب الصور، فحصول الجزئيات كافٍ فى تصوّر الكلى، فلا يحتاج الى التعريف.

وامّا «اللذغ»، فكحرارة الماء المُفرط الحرارة، اذا صبّ على عضوٍ تفرق اتصاله تفارقاً مُتقاربُ الوضع، حتّى لا يحسّ الّا بالم الجملة.

وامّا «التخدير»، فهو تبريدُ العضو، و هذا يُنافى قوله فيما بعد: «فظاهرُ انّ هذه الكيفيات»، لانّ التبريد من مقولة ان يفعل، لا من الكيف، ولعلّ المراد البرودة المُخدّرة، كما انّ المراد باللذغ، الحرارة اللذاغة.

وامّا «الطّعم»، فبسايطها تسعةً لانّ الجسم الحامل للطّعم، اما ان يكون لطيفاً، او كثيفاً، او معتدلاً

لازمة لها، لا يدلُّ شيء منها على ماهياتها بالحقيقة، وهى لا تفيدُ فى تعريفها ما يُفيد الاحساس بها.

وذلك هو الحقُّ وأما اللذعُ، فقد عرّفه الشيخُ فى «القانون» بأنّه كَيْفِيَّةٌ نفاذةٌ جداً لطيفةٌ تحدثُ فى الاتّصال تفرّقاً كثير العدد، مُتقارب الوضع، صغير المقدار، فلا يحسُّ كلُّ واحدٍ بانفراده، ويحسُّ بالجملة كالوجع الواحد.

وأما التّخدير، فقال: هو تبريدُ العضو، بحيث يصيرُ جوهر الرّوح الحاملة، قوة الحسِّ والحركة اليه، بارداً فى مزاجه غليظاً فى جوهره، فلا تستملها القوى التّفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك، فلا تقبل تأثير القوى التّفسانية، وظاهرُ أنّ هذه الكيفيّات، فعليّةٌ وأنّ اللذعُ يفعلُ ما يفعلُ لفرط الحرارة المُقتضية للنفوذ واللفظ، وأنّ التّخدير، يفعلُ ما يفعلُ بفرط البرودة المُقتضية لجمود الرّوح، وهما تبعان للحرارة والبرودة، وأما خصّهما بالذّكر، لأنّهما ابلغُ الكيفيّات المنتمية الى الحرارة والبرودة فى بابهما، ليُقاس سائر ما يشبههما عليهما.

وأما الطّعوم، فقد قيل: أنّها تسعةٌ هى الحلاوة، والدّسومة، والحموضة، والملوحة، والحرافة، والمرارة، والعفوصة، والقبض، والتّفاهة، وأنّها تحدثُ من تأثير الحارّ والبارد،

والفاعلُ فى الثلاثة أماً الحرارة، او البرودة، او القوّة المُعتدلة، فالحرارةُ ان فعلت فى اللطيف حدث الحرافة، وفى الكثيف حدث المرارة، وفى المُعتدل حدثت الملوحة.

البرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة، وفى الكثيف حدثت العفوصة، وفى المُعتدل حدثت القبض، والقوّة المُعتدلة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدّسومة، وفى الكثيف حدثت الحلاوة، وفى المُعتدل حدثت التّفاهة الغير البسيطة، ونحن نقول: لا شكّ أنّ العفوصة قبض اشدّ لأنّ القابض يقبضُ ظاهر اللسان والعفصُ ظاهره وباطنه، باختلاف الطّعوم بحسب الشّدّة والضعف، أمّا ان يقتضى اختلافهما بالتّوَع او لا، فان كان مُقتضياً اختلاف التّوَع، فالطّعوم البسيطة غير متناهية لأنّ كلَّ نوعٍ من هذه الانواع، له مراتبٌ غير متناهية فى الشّدّة والضعف، كما فى الحلاوة والحموضة وغيرهما، وان لم يكن مُقتضياً للاختلاف التّوَعى، فلا يكون العفوصة والقبض نوعين، بل نوعاً واحداً، اذ لا اختلاف بينهما إلّا بالشّدّة والضعف.

وأما قوله: «وعلى ما هو المشهور فى كُتُب الطّب»، مشعرٌ بأنّه من المباحث الطّبيّة وليس كذلك بل من المباحث الطّبيعيّة على ما هو مذكورٌ فى الكُتُب الحكميّة، م.

و المتوسط بينهما في الكثيف و اللطيف، و المتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كُتُب الطَّب.

و اما الروائح، فكثيرةٌ بحيث لا يُرجى حصرها، و لذلك لم يتعرَّض لها، لكنَّهما جميعاً فعليَّتان لانفعالٍ مُشعري الذوق و الشَّم عنهما، و التَّأَمُّل في الطَّبايع المُمتزجات، يحقِّق استناد الجميع الى الكيفيَّات الاول.

و انما قال الشيخ: «و مثل طعوم و روائح كثيرة»، و لم يقل: و مثل الطَّعوم و الروائح، لأنَّ التفاهة من الطَّعوم، لا يحسُّ بتأثيرها في الذوق، و قيَّد الروائح بالكثرة لأنَّها غيرُ منحصرة.

قوله: «و قوى مهيأة نحو الانفعال السَّريع او البطيء مثل الرطوبة، و اليبوسة، و اللين، و الصَّلابة، و اللزوجة، و الهشاشة، و السَّلاسة».

قسَّم الانفعال الى السَّريع و البطيء، لئلاَّ تتشكَّك في الصَّلابة و امثالها في اسنادها الى الانفعال لأنَّها ليست ممَّا لا يفعل موضوعه، بل هي ممَّا يفعلُ بطيئاً، و الرطوبة قد فسرها الشيخ^(١) بأنَّها كَيْفِيَّةٌ تقتضى سهولة التفرق و الاتصال و التشكل، و اليبوسة بما يُقابلها و

١. قوله: «الرطوبة قد فسرها الشيخ»، قال في «الشفاء»: بعضُ الاجسام الرطبة الجوهر، كالماء اذا فتشنا احواله نجدُ فيه التصافاً بما يمسُّه، و سهولة التشكل بغيره، فالجمهورُ ظنُّوا أنَّ الرطوبة هي الالتصاق، و ليس كذلك و اَلَّا لكان ما هو احد التصافا رطب فيلزم ان يكون الدهن و العسل اربط من الماء.

فقال الامام: هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق، لكنَّها عبارةٌ عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه، و لا شكَّ انَّ الماء في هذا المعنى اكمل من الدهن و العسل، و نقول: الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعةٌ بل انَّها مُتساويةٌ في سهولة الالتصاق، و اما سهولة الانفصال، فغيرُ متحققةٌ فيها قطعاً، بل الدهن و العسل اعسر انفصالاً من الماء.

و الحاصلُ انَّ الرطوبة ان فُسِّرت بالالتصاق، يلزم ان يكون الدهن و العسل اربط من الماء، كما ذكر الشيخ، و ان فُسِّرت بسهولة الالتصاق، يلزم ان يكون مُتساويين الماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق، فلم يبق الرطوبة اَلَّا سهولة التشكل، فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكُّل بالغير سهل التَّرك له.

و اما قوله: «فليس ذلك تعريفاً لها»، فهو جوابُ سؤال: انَّكم نقلتم عن الشَّيخ أنَّه لا يجوزُ تعريف

ليس ذلك تعريفاً لهما، لأنه لو اراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة؛ بل السبب فيه، أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء و يطلقونه على الماء و تكون اليبوسة بحسب ذلك، هي الجفاف، وقد طال البحث بين اهل العلم فيه.

و ذكر الشيخ في «الشفاء» أن البلّة هي الرطوبة^(١) الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، كما أن الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه ان يتبلّ، ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع، لأنه لا يُريدُ هيهنا يتعرض للبحث، ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية^(٢) و اما اللين^(٣)،

الكيفيات المحسوسة بالاوقال الشارحة، فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات، اجاب أن ذلك ليس تعريفاً لها، بل تفسيراً للفظ، والسبب في ذلك أن الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق، حتّى لا يطلقون الرطب على الهواء، اذ ليس فيه التصاق بالغير، فنّه الشيخ على خطاهم بتفسير اللفظ، و لا يُنافي ذلك بداهة مفهومة.

و اما قوله: «و الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة»، فهو خطأ في النقل، لأن الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال: الرطوبة قد يقال للبلّة و قد يقال للكيفيّة و كلاً من في الرطوبة الكيفيّة، ثم نقل مذهب الجمهور و ليس كلامه إلا أن رطوبة الكيفيّة عندهم، كفيّة الالتصاق، و عندنا كفيّة التشكّل، م.

١. قوله: «و ذكر الشيخ في «الشفاء» أن البلّة هي الرطوبة»، في «الشفاء» ان هيهنا رطباً و مبتلاً و منتقعا، و فالرطب الجوهر، هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة، و المبتل ما يكون هذا الجسم جارياً على ظاهر، و المنتقع ما يكون نافذاً في باطنه، و الجاف بازاء المبتل، كما أن اليايس بازاء الرطب.

و اما قوله: «و لم يذكر البلّة و الجفاف في هذا الموضع لأنه لا يُريدُ هيهنا ان يتعرض للبحث»، فهو مبني على أن الجمهور ذهبوا الى أن الرطوبة و اليبوسة هي البلّة و الجفاف، فلم يذكرهما لأنهما مذهبهم و هو لا يريد البحث، م.

٢. قوله: «و لا يشتغل بالبيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية»، تفسير الامام أنه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع أن الشيخ يأمر بالتأمل فيما مرّ من قوله: «نجد فيها»، لأن الوجدان لا يكون إلا بالتأمل، و فيما يأتي في قوله: «ثم أنك اذا فتشت واجدت التأمل» أما البيان القياسي،

فمثل ان قال انّ النَّاس اتَّفَقوا على انّ الرُّطْب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التَّشَتَّت و لو لا انّ الرُّطوبة كَيْفِيَّةُ الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فانّ الهواء اذا اختلط بالتراب لا يُفِيدُ استمساكاً عن التَّشَتَّت، واما المُناقضة فكما قال لو كانت الرُّطوبة كَيْفِيَّةً سهولةُ التَّشَكُّل، لكان النَّار رطباً لسهولة قبولها التَّشَكُّل الغريب.

وهُما مزيغان؛ اَمَّا الاولُ فَلأنَّهم لم يَتَّفَقوا على انّ الكَلُّ رطبٌ يختلطُ باليابس، يفيدُ الاستمساك، بل ذلك انما هو بعضُ الاجسام الرُّطبة و اليابسة، واما الثاني، فلا نُسَلِّمُ انّ النَّار سهلُ التَّشَكُّل بالاشكال الغريبة، والشيخ قد صرَّح في «الشفاء» بذلك، ثم انّ ما يدلُّ على انّ الرُّطوبة لا يجوزُ ان يكون كَيْفِيَّةً سهولةُ الالتصاق انّ التُّراب المسحوق، غاية السَّحق سهل الالتصاق بكلِّ شيءٍ و ليس برطب، م.

٣. قوله: «و اما اللين»، كما في العجين: «فينتقلُّ عن وضعه» بالنَّصب، اى لا يكون لقوايمه سيلان حتّى ينتقل عن وضعه: «و لا يمتدُّ كثيراً»، احترازٌ عن اللزج، كما في النَّاطف.

قال الامام: الجسم اذا كان يتظامن و ينغمزُ تحت الاصبع او ما يجرى مجراها، يُقال انه لين، و هُناك امور؛ الانغماز و هو الحركة الحاصلة في سطحه، و شكل التَّغير الذي يحدث فيه مقارناً لتلك الحركة، و استعداد الانغماز.

و اذا لم يتظامن الجسم تحت الاصبع، يُقال: انه صلبٌ، و هُناك ايضاً امور؛ عدمُ الانغماز، و بقاء شكل سطحه - كما كان - و استعدادُ عدم الانغماز، و ليس اللين و الصَّلابة الا الاخيرين، فرجع حاصلُ البحث الى انّ اللين، هو الكَيْفِيَّةُ الَّتِي بها يكون الجسم مُستعدّاً للانفعال عن الشَّكل الحاضر، و الصَّلابة هي الكَيْفِيَّةُ الَّتِي بها يكون الجسم مُستعدّاً لعدم الانفعال عن الشَّكل الحاضر، و هو الَّذِي ذكره الشيخ في تفسير الرُّطوبة و اليبوسة، فلا يكون بينهما فرقٌ.

و اجاب بانّ الفرق من وجوه؛ اَحدُهُما انّ الرُّطوبة و اليبوسة من الكَيْفِيَّات المحسوسة الملموسة، و اللين و الصَّلابة من الكَيْفِيَّات الاستعدادية، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلاً عن أنَّها ملموسة، و فيه نظرٌ لانّ «اللين» و «الصَّلابة»، ليسا نفس استعداد الانغماز و عدمه، لانّ استعداد الشَّيء من مقولة الاضافة و ليستا منها، بل هُما معروضات الاستعداد، و لا نُسَلِّمُ انّ معروضه ليس بمحسوسٍ لجواز ان يكون كَيْفِيَّةً محسوسةً يفرضها هذه الاضافة، فلهذا عدَّهُما بعضهم، من الكَيْفِيَّات الملموسة.

و ثانيها، انّ اللين و الرُّطوبة و اليبوسة، حقايق متغايرةٌ مدركةٌ بالحوس و التَّجربة، و ما ذكر في

فقال: أنّه كَيْفِيَّةٌ تَتَقَضَى قبول الغمز الى الباطن و يكون للشئء بها قِوَامٌ غيرُ سَيَّالٍ. فينتقلُ عن وضعِهِ و لا يمتدُّ كثيراً و لا يتفرَّقُ بسهولة و أنّما يكون قبول الغمز من الرطوبة، و تماسكه من اليبوسة و الصلابة ما يقابلها.

و قال الفاضل الشارح: قيلَ اللينُ ما ينغمزُ تحت الاصبع - مثلاً - فهناك امورٌ ثلاثة؛ أحدها الحركة، و الثّاني التشكل، و الثّالث استعداد قبول الانغماز، و ليس اللين إلّا الاخير، و كذلك قيل: الصلْبُ هو الذي لا ينغمز، و هناك ايضاً امورٌ ثلاثة؛ الأوّل عدم الانغماز، و الثّاني بقاء الشّكل، و الثّالث المقاومة.

و ليس الصلابة هي المقاومة، لأنّ الهواء المنفوخ في الرّق، يقاوم و ليس بصلبٍ، فاذن الصلابة هي الاستعدادُ الشّدِيد، نحو اللانفعال، فرجعَ حاصل البحث الى أنّ «اللين» و «الصلابة» كَيْفِيَّتَانِ يكونُ الجسمُ بهما مُستَعِدّاً للانفعال و عدمه، عن الشّكل الحاضر، و هذا هو الَّذي ذكره الشيخ في تقصير الرطوبة و اليبوسة، فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره.

تعريفاتها، أنّما هو آثارها، لتعقل ماهياتها ممتازاً بعضها عن بعضٍ، و ليس اللين هو قبول الانغماز، و لا الرطوبة سهولة الشّكل، بل هما لازمان لهما، يُفَسَّران بهما على ضرب من التجوّز فاتحادهما في اللازم، لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة، و اليه اشار بقوله: «و الشيخ أنّما ذكر آثارهما الخ».

و ثالثها، أنّ معنى الرطوبة جزءٌ من معنى اللين، لأنّ معنى اللين، اعتبر فيه قبول الانغماز من الشّكل، و القوام الغير السَّيَّال، و ان لا يمتدَّ كثيراً و لا يتفرَّق بسهولة، و قبول الانغماز، هو معنى الرطوبة و الفرق بين معنى الكلّ و الجزء ظاهرٌ.

و رابعها، أنّ معنى اللين، مشتملٌ على عدم التّفَرّق بسهولة، و معنى الرطوبة على سهولة التّفَرّق و الاتّصال، فظهر الفرق، و أنّما معنى اللين، يشتملُ على عدم التّفَرّق بسهولة، لأنّ اللين عبارةٌ عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السَّيَّال و عدم التّفَرّق بسهولة، و هذا المعنى يتضمّن عدم سهولة التّفَرّق.

و فيه نظرٌ لأنّ أحد الفرقين، غير صحيحٍ لأنّ سهولة التّفَرّق و الوصل أمّا ان يعتبر في مفهوم الرطوبة اولاً فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين، فلا يصحُّ الفرق الثّالث، و ان لم يعتبر لم يصحَّ الفرق الرابع لأنّه مبنيٌّ على اعتبار سهولة التّفَرّق في مفهوم الرطوبة، م.

و **اقول:** «الرطوبة» و «اليبوسة»، تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة، و «الصلابة» و «اللين» لا ينتسبان الى المحسوسات، بل الى الكيفيات الاستعدادية، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات.

و الشيخ أنما ذكر آثارهما في تفسيرهما، لتعقل ماهيتهما عند تصوّر جميعها، و أنما الرطوبة و اليبوسة، فما عرّفهما، لكونهما محسوسين، بل ذكر معنى الفاظهما، لئلا يقع الاشتباه بينهما و بين ما يجري مجراهما، و قد صرح في «الشفاء» بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكل، لأنها غير اضافية، و سهولة التشكل اضافية، و أنها أنما يفسر بها على ضرب من التجوز، و ايضاً اسم الشيء الذي يتركب مفهومه، لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى، و استعداد الانغماز مع وجود القوام، غير السّيال، و عدم التفرق بسهولة، غير استعداد قبول التفرق و الاتصال بسهولة، فمعنى اللين عند الشيخ، ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل.

و أما للزوجة، فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل، مع عسر التفرق، و الشيء بها يمتدّ متصلاً، و تحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، و «السلاسة» و «الهشاشة»، اسمان لما يقابلهما^(١) و ظاهر أنّ هذه الاربعة، ينتمى الى الرطوبة و اليبوسة، و هما تقتضيان كون الشيء معدّاً نحو انفعال^(٢) ما.

١. قوله: «و السلاسة و الهشاشة، اسمان لما يقابلهما» و هي كيفية يقتضى سهولة التشكل و سهولة التفرق، و ذلك لكثرة اليابس و قلة الرطب، مع ضعف المزاج، م.
٢. قوله: «و هما يقتضيان كون الشيء معدّاً نحو انفعال ما»، لقابل ان يقول: المزاج مبنى على تفاعل الكيفيات الاربع و ليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعة، بل الفاعل و المنفعل الجسم بتوسط الكيفية، فيكون الجسم بتوسط كلّ كيفية منها فاعلاً و بتوسط الآخر منفعلاً، و كلّ منها كيفية فعلية و انفعالية فتخصيص الحرارة و البرودة بكونهما فعلتين، و الرطوبة و اليبوسة بكونهما انفعاليتين، تخصيص بلا مخصص.

فنقول في جوابه: نعم، كذلك ألا ان الفعل بتوسط الحرارة و البرودة، اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة و اليبوسة اظهر، و لهذا لم يفسر الحرارة و البرودة ألا باللوازم الفعلية من احداث الخفة و التخلخل و الجمع و التفرق، و لم يفسر الرطوبة و اليبوسة ألا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل و التفرق و الاتصال، م.

قوله: «ثم اذا فتشت و اجدت التأمل و جدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة، ألا الحرارة، و البرادة، و المتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحارّ و يستسخن بالقياس الى البارد، و اعنى بهذا، انك تجد في كل باب منها، اذا اعتبرته ان جسماً يوجد عديماً لجنسه مثلاً يكون و لا لون فيه و لا رائحة و لا طعم، و وجدته منتمياً الى الحرارة و البرودة^(١)، مثل اللذغ و التخدير، و كذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال، فان التفتيش، يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبةً او يبوسةً، لانها اما ان يسهل تفرقها و اتصالها و تشكلها و تركبها للشكل من غير ممانعة، فتكون رطبةً، او يعصب، فتكون يابسة.

و اما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً، فكغيرها من الاجسام، و اما سائر ما يشبه ذلك، فقد يعرى عنه جسمٌ او ينتمى الى هاتين انتماء اللين و الصلابة و اللزوجة و الهشاشة و غير ذلك».

الاجسام العنصرية^(٢)، قد تخلو عن الكيفيات المبصرة و المسموعة و المشمومة و

١. قوله: «او وجدته منتمياً الى الحرارة و البرودة»، عطف على قوله: «انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته» يعنى: اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة و البرودة، تجد ان جسماً يوجد عديماً لجنس ذلك اليها او تجد ذلك منتمياً الى الحرارة و البرودة، فالمراد بكل باب، باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة و البرودة، حتى ان كل كيفية غيرهما، فاما ان يكون تلك الكيفية منتمياً اليها او يوجد جسم يعرى عنها، م.

٢. قوله: «الاجسام العنصرية»، الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة، و الاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام، منها حتى يوجد جسم خالٍ عن الكيفيات المبصرة، و جسم خالٍ عن الكيفيات المسموعة، و جسم خالٍ عن الكيفيات المشمومة، و جسم خالٍ عن الكيفيات المذوقة، بخلاف الكيفيات الملموسة، فانه لا يوجد جسم خالٍ عنها، و ذلك لان احساس كل من الحواس الاربعة، لا يتحقق الاًلاً بجسم يتوسط بينها و بين المحسوس كالهواء، فان الابصار و السمع و الشم بتوسطه و الماء.

فان الذوق بتوسطه و ذلك الجسم المتوسط يمنع ان يكون متكيفاً بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يتوسط الشيء بين نفسه و غيره مثلاً الواسطة بين الذائقة و الذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة و الاًل كان الشيء آلة لنفسه، و اما الملموسات، فلا تحتاج الى

المذوقة، والسبب في ذلك انَّ احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات، انما يكون بتوسط جسم ما، كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره، فاذن كل واحدة من هذه الحواس، لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خالياً عما تدركه هي، وتلك الاجسام، لا تخلو عن الملموسة، لانها لا تحتاج الى متوسط، وايضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس، فلذلك سُميت الملموسات بـ«اوائل المحسوسات».

ثم التأمّل والاستقراء، يقتضيان انّها لا تخلو عن جنسين الملموسات؛ احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي، والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي، والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها، واما ان تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين، فلذلك سُميت هذا الكيفيات «اوائل الملموسات»، وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض، فتتولد منها المركبات، والفاظ الكتاب ظاهرة، والمراد من قوله: «و اما التي لا يمكن فيها ذلك»، هو الفلكيات.

* تنبيه *

«فالجسم البالغ في الحرارة بطبيعته هو «النار»، والبالغ في البرودة بطبيعته هو «الماء»، و البالغ في الميعان، هو «الهواء» والبالغ في المجمود هو «الارض»..»
اراد ان يُشير الى ان العناصر اربعة و يعينها، ولما كان لها بعد كونها اجساماً طبيعية اعتباراً، منها انّها اسطقسات المركبات، ومنها انّها اركان يتحصّل بنضدها عالم الكون والفساد.

وبالاعتبار الاول، يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب، ويستدل بذلك على عدتها^(١) وبالاختبار الثاني يبحث عن

متوسط فلا يخلو الاجسام عنها، واما قوله: «و ايضاً» فهو اشارة الى حكم آخر: ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس، فلذلك، اي لما ذكر من الحكمين و هما ان الملموسات تعم الاجسام، وان اللمس يعم الحيوانات، سُميت بـ«اويل المحسوسات»، م.
١. قوله: «و يستدل بذلك على عدتها»، فيقال: العنصر اما بارد و اما حار، و كل منهما اما رطب

احوالها بحسب امكنتها المترتبة و ما يجرى مجراها، و يستدلُّ بذلك عليها ايضاً^(١) و هذا الفصل، يشتملُ على الاستدلال باعتبار الاول.

و قد حاذى فى ذلك كلام الشيخ الفاضل، ابى نصر الفارابى، فأنه قال فى مختصر له يُعرف بـ«عيون المسائل» بهذه العبارة: و الجسمُ الشَّدِيدُ الحرارة بطبعه هو النَّار، و الشَّدِيدُ البرودة بطبعه هو الماء، و الجارى هو الهواء و الشَّدِيدُ الانعقاد هو الارض. فنقول فى تقريره: قد ظهر ممّا مرّ، انَّ كُلَّ واحدٍ من هذه الاجسام، لا يخلو عن كَيْفِيَّتَيْنِ احديهما فعلية، و الأخرى انفعالية، و بيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور، لكن لما كان اثباتُ بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً كالحرارة للهواء و اليبوسة للنار على ما صرَّح به الشيخ فى «الشفاء» و كان المؤثِّر عنده فى هذه الموضع بناءً الكلام على المشاهدة و الاحكام التى لا تدفع، لا على التعمق فى البحث، اقتصر على الاستدلال ما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات، و اذا وجد الفعليتين فى الجسمين اللذين هما اشدَّ تعادياً من الجميع، اعنى النَّار و الماء اظهر، و الانفعاليتين فى الباقيين اظهر.

مميّز بينهما باسناد كُلِّ واحدةٍ من هذه اليها، و بدء بالنَّار فنَبَّه بقوله: «البالغ فى الحرارة»، على كون الحرارة كَيْفِيَّةً تشتدُّ و تضعف، لا صورة تقوم بجوهرها الذى لا يختلف و اشار بقوله: «بطبعه» الى مصدر تلك الحرارة، اعنى الصُّورة المتنوعة، و اورد القضية فى صيغة تدلُّ على مساواة طرفيها، ليعلم انَّ هذا القول مُمَيِّزٌ للنَّار عمّا سواها و معرّفٌ لما هيَّتها، و كذلك فى الثلاثة الأخرى، و انما عبّر عن الرطوبة و اليبوسة بالميعان و الجمود، لوقوع

او يابس، فضرب الاثنين فى الاثنين اربعة، م.

١. قوله: «و يستدلُّ عليها ايضاً» اى على عدتها ايضاً بانَّ العنصرَ اَما خفيفٌ او ثقيلٌ، و الخفيفُ اَما خفيفٌ مطلقٌ و هو النَّار، او بالاضافة و هو الهواء، و الثَّقِيلُ اَما ثقيلٌ اَما ثقيلٌ بالاطلاق و هو الارض، او بالاضافة و هو الماء.

و قال: «و هذا الفصلُ يشتملُ على الاستدلال بالاعتبار الاول»، و ثانياً اقتصر على الاستدلال. و المراد طلبُ ما يدلُّ على ماهيات العناصر و الانسبُ اعتبار لفظ آخر، فانَّ الاستدلال فى المتعارف هو استنباط التصديق، و المرادُ ههنا هو استنباط التصوّر، م.

التنازع فى مفهوم الاوليين، دون الآخرين، مع ان المراد عنده واحد.

قال الفاضل الشارح: واما قال بطبعه فى النار والماء، لا فى الهواء والارض، لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء، هى الحرارة والبرودة، ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض، هى الرطوبة واليبوسة، فزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هيئنا، قال: واما اختار هذا الترتيب، لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين، وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى، وقال: وهذه الاحكام، ليست مما لا اختلاف فيها، فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة فى حيزها، لا تكون فى غاية الحرارة، ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة والمسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة، فالسخونة الشديدة موجودة، واما برودة الماء، فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابوالبركات - من المتأخرين - الى ان الارض ابرد من الماء، لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفطر واصله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد، كما ان النار اسخن من النحاس المذاب، مع ان الاحساس به اشد.

واما الميعان، فان كان هو البلة، فالمائع هو الماء لا غير، وان كان هو سهولة التشكل، فالمائع هو الثلاثة غير الارض، والنار اولى به من الكل، لان الاسخن الطيف وارق قواماً، وليس سهولة التشكل الا لرقية القوام واللطافة.

واقول: ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر - كما مر - ولا شك ان احراز الاجرام فى النظر الاول هو النار، وبردها هو الماء، واشدها ميعاناً هو الهواء، ولم يناعه فى ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال ذلك باب آخر، اعرض عنه هيئنا واطنب القول فيه فى «الشفاء».

قوله: «و الهواء بالقياس الى الماء، حار لطيف يتشبه به الماء، اذا سخن وتلطف» لمارغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها، اراد بين اتصافها بالكيفيات الخفية ايضاً، وهى ثلاثة: حرارة الهواء وبرودة الارض، ويوبوسة النار.

واما رطوبة الماء، فظاهرة كبرودته، وراعى الترتيب المذكور، فابتدء لذلك بحرارة الهواء، واما قال: «و الهواء، بالقياس الى الماء حار» ولم يقل: انه حال مطلقاً لانه بالقياس الى النار، ليس بحار، اذا كان البالغ فى الحرارة هو النار، ولم يمكن ان يقول

بالقياس الى الارض، لأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية، واستدل على حرارة الهواء بأن «الماء يتشبه به اذا سخن و تلطف»، اى تخلخل.
و تشبهه به تبخره و تصاعده^(١) فى حيزه لا تكونه هواء، لان ذلك لا يكون تشبهاً، و البخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء و وجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة و اللطافة، و البرودة تقتضى الثقل و الكثافة للتجربة، فما سخن فهو اخف و الطف، و ما هو ابرد، فهو اثقل و اكثف، و لو لم يكن الهواء سخن من الماء، لم يكن اخف و الطف منه، لكنه اخف و الطف فهو سخن.

قوله: «و الارض اذا خليت و طباعها و لم تسخن بعلية بردت.»
اقول: و هذا استدلال على برودة الارض، و هو ظاهر و العلة المسخنة، هى اشعة العلويات، ثم المسخّنات السفلية كالرياح الحارة و غيرها.

قوله: و اذا خمدت النار و فارقتها سخونت ها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصّاعق..»

اقول: يريد اثبات يوسة النار، و استدل عليها بالصّاعقه، فانها على ما قال هيئنا تتولد من اجسام نارية من اجسام نارية فارقتها السخونة و صارت لاستيلاء البرودة على

١. قوله: «و تشبهه به تبخره و تصاعده»، النار اذا اثرت فى الماء، يرتفع منه بخار و ليس ذلك الا ان النار تطف اجزاء مائية و يخففها، فيختلط باجزاء هوائية كامنة فى الماء و يتصاعد الى حيز الهواء، فتشبه الماء بالهواء، هو صيرورته لطيفاً خفيفاً و تصاعده الى حيز الهواء، و لو لا الهواء، اسخت من الماء لم يتشبه به حيز ما سخن.

قال الامام فى شرحه: لما اقتضت سخونة الماء تبخره، و فى البخار اجزاء هوائية، فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء، و لو لا ان السخونة امر طبيعي للهواء، لما كانت السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء، و هذا الكلام و ان كان جيداً فى الاستدلال، الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ، لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء، و تشبهه به ليس بكونه هواء، فان الشئ لا يكون شبيهاً بنفسه، و اليه اشار بقوله: «لا بكونه هواء»، فان ذلك ليس تشبيهاً م.

جوهرها متكاثفة، وفيه نظرٌ لأنَّهُ أيضاً قد قال في بعض اقواله: أنَّها تتولَّد من الابخرة و الادخنة الارضية المتصاعدة عن الارض المحتسبة في السحاب، والدُّخان في المُتحلِّل اليابس من الارض، كما أنَّ البُخار هو المُتحلِّل الرطب، وهو اجزاء ارضية صغاراً اكتسبت حرارة، فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء، وهذا اظهرُ قوليه في الصّاعقة، وإيدهُ الفاضل الشارح بأنَّ الصواعق على ما حكى الشيخ تُشبه الحديد تارةً، والنّحاس تارةً، والحجرُ تارةً.

فلو كانت مادّتها النّار، لما اختلفت هذا الاختلاف، بل كانت مادّتها الادخنة و الابخرة الشّبيهة بمادّ هذه الاجسام في معادنها.

قوله : فهذه الاربعة مختلفة الصّور، ولذلك لا تستقرُّ النّار، حيث تستقرُّ فيه الهواء، و لا الماء، حيث تستقرُّ فيه الهواء و لا الهواء حيث تستقرُّ فيه الهواء، و لا الهواء حيث يستقرُّ فيه الماء و لا الماء، حيث تستقرُّ فيه الارض.»

اقول: لما بيّن كيفيات هذه الاجسام، انتج منها تباين مصادرها، فإنّ البسيط لا يصدرُ عنه إلّا شيءٌ واحدٌ، و اختلاف الآثار، يدلُّ على تباين مصادرها، ثم ارشد الى تأكيدها بحجّةٍ أُخرى، فاسند اقتضاها للامكنة المُتخالفة على ما يُشاهد الى اختلاف الصّور و هو لميّة هذا الاختلاف في نفس الامر، لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحاً و اختلاف الصّور غير واضحٍ كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً، و أمّا اثبت اقتضاها للامكنة المُتخالفة باختلاف ميولها الطّبيعة، لأنّ الاستدلال به - على ما مرّ - اوضحُ الاستدلالات على اختلاف الامكنة و المُزاوجات بين العناصر المُتجاوزة، يكون ستّةً، لكنّ الشّيخ اقتصر منها على ثلاثةٍ هي صعود النّار من حيّز الهواء، و نزول الماء منه، و صعود الهواء من حيّز الماء، و بقي هبوط الارض من حيّز الماء، و صعود الماء من حيّز الارض و هُما ايضاً ظاهران و هبوطُ الهواء من حيّز النّار و هو خفيٌّ.

قوله : «و ذلك في الاطراف اظهر.»

اقول: الميل الطّبيعي، يزدادُ شدةً بازدياد الجسم الى مكانه الطّبيعي قُرباً و ذلك لأنّ المعاق مع ذلك، ينتقضُ حجماً، فينتقضُ معاوقة، فلذلك يكونُ طلب الامكنة الطّبيعة و

الهربُ عن الغريبة في الاطراف اظهر.

* تنبيه *

«من ظنَّ أنَّ الهواء يطفو فوق الماء، لضغط ثقل الماء آيَّاهُ مجتمعاً تحته مغلاً له، لا بطبعه، كذبُهُ أنَّ الاكبر، يكونُ اقوى حركةً و اسرع طفواً، والقسرى يكون بالصد من هذا، وكذلك الحال في الحركات الآخرة.»

اقول: لما كانت الحجّة الاخيرة^(١) في الفصل المُتقدّم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصّور مبنيةً على اختلاف الميول الطّبيعية، وذلك لم يتبيّن إلّا في جزئيات العناصر دون كليّاتها، وكان من المُحتمل ان يُقال: جزئيات العناصر، لا تميل الى امكنة الكليّات بالطّبع، بل بالقسر، امّا بجذب ممّا يتحرّك اليها، او بدفع ممّا يتحرّك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال. و الذي يبطله أنَّ الحركة الطّبيعية للجسم الكبير، تكون اسرع منها للصّغير، والقسريّة بخلافها، وذلك لانّ الاكبر اقوى طبعاً، اشدُّ ميلاً و اقلُّ مطاوعةً للقاسر، والوجودُ يشهدُ بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرّك امكنتها اسرع، فهي اذن انّما تتحرّك بالطّبع لا بالقسر.

و الشيخُ خصّ بيانه بانّ الطّافى من العناصر، ليس طفوه لضغطٍ ما تحته آيَّاهُ مجتمعاً تحته مغلاً آيَّاهُ لانّ قوماً ذهبوا الى انّ العناصر كلّها طالبةٌ لمركز العالم، لكن الانتقال الاخفّ، فيضغطه الى فوقٍ، و لذلك يطفو الاخفّ فوقه، واحتجّاجه عليهم يتضمّن ابطال جميع

١. قوله: «لما كانت الحجّة الاخيرة»، اى الحجّة الاخيرة في الفصل المُتقدّم المُشتملة على الاستدلال، باختلاف الامكنة على تباين الصّور، لما توقّف على انّ الجزئيات العناصر حركات و ميولاً طبيعيّةً مختلفةً، لكن هيئتها احتمالان؛ احدهما ان يُقال: جزئيات العناصر لا تميلُ الى امكنة بالطّبع بل بالقسر، وذلك لما يحدث من العنصر الكلىّ الذى يتحرّك اليه، او يدفع من العنصر الذى يتحرّك فيه، مثلاً حركةُ جزء الهواء من مكان النار الى مكانه، امّا لانّ كلّ الهواء يجذبُهُ او كلّ النار يدفعه.

و الآخر ان يُقال: العناصر كلّها طالبةٌ للمركز، اّان الانتقال يضغطُ فيرْسبُ، و الاخفّ يدفع فيطفو، و ما ذكره الشيخ، يُبطلُ هذين الاحتمالين جميعاً، م.

الاحتمالات المذكورة، ولما كان بيانهُ خاصاً بالهواء والماء، اُشار الى الباقية بقوله: «و كذلك في الحركات الآخر».

* تنبيه *

«وقد يبردُ الاناء بالجمد، فيركبة ندىً من الهواء، كلما لفظته»^(١) مدّ الى ائى حدّ شئت، ولا يكون ليس ألاً في موضعه الرّشح، ولا يكون عن الماء الحارّ وهو الطف و اقبل للرّشح، فهو اذن هواء استحال ماء، وكذلك قد يكون صحو في قُلل الجبال فيضرب الصّرّ هواها، فيجمد سحاباً لم ينسق اليها من موضعٍ آخر، ولا انعقد من بخارٍ متصّعّد، ثم يرى ذلك السّحاب يهبط ثلجاً، ثم يصحى ثم يعود..»

القول: يُريدُ اثبات الكون والفساد في العناصر، والاستدلالُ به على اشتراكها في الهیولی، فنقول: تغيّرات الاجسام^(٢) بصورها، لا تقعُ في زمانٍ، لأنّ الصّور لا تشتدّ ولا

١ - «لفظته»، خ.

٢. قوله: «فنقولُ تغيّرات الاجسام»، الاجسام يتغيّرُ أماً في الصّور او في الكيفيّات، وتغيّرها في الصّورة كونٌ و فسادٌ آنى، وتغييرها في الكيف استحالةٌ زمانيةٌ، وذلك لأنّ الصّور لا تشتدّ ولا تضعّف، بخلاف الكيف، فإنّ الصّورة لو كانت تشتدّ، لم تكن الصّورة حاصلة في أوّل الاشتداد وفي وسطه لأنّ حصوله حينئذٍ تدريجيٌّ فهي لا تحصل ألاً في انتهاء الاشتداد، فيكون المادّة خاليةً عن الصّورة في الأوّل والوسط، وأنّه محالٌ، وهذا المحالٌ لا يلزم في الكيف، لجواز خلوّ المادّة عن الكيف.

وفيه نظرٌ لأنّ الكيف لا يتحرّك بنفسه وأنما الحركة للجسم، فلو خلا الجسم عن الكيف في أوّل الاشتداد او وسطه، فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة، و تمام الكلام سيجيء. ثم إنّ أنواع الكون والفساد في العناصر اثني عشرة، والشيخُ اقتصر منها على اربعة انقلابات: انقلابُ الماء هواء ناراً، وانقلاب الارض مائاً، وبالعكس.

فورد السّؤالات: أحدهما أنّ الشّیخ لم اختار هذه الاربعة، دون غيرها، والثاني أنّ المقصود من الفصل، اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهیولی على ما سيصرّح به الشیخ في آخر هذا الفصل بقوله: «فهذه الاربعة قابلةٌ لاستحالة بعضها الى بعض، فلها هیولی مشتركة» و اثبات الثالثة الأوّل كافيةٌ فيهما، أما الأوّل فلأنّه يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي و اثبات

تضعف، بل تقع في آنٍ، و تسمى فساداً أو كوناً - كما مرّ - و تغيّراتها بكيّفيّاتها تقع في زمانٍ لأنّها تشتدّ و تضعف، و تسمى استحالة، و الفساد و الكون، أنّما يقع بين جسمين يُفسد احدهما و يكون الآخر.

و لما كانت العناصر اربعة و كان من الممكن ان يُفرض هذا التغيّر بين كلّ واحدٍ من الثّلاثة الباقية، كانت انواع الكون و الفساد اثني عشر، الحاصل من ضرب الاربعة في الثّلاثة، لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصريّين مُتجاوريّين، لا على سبيل الطّفرة،

الكون و الفساد في جميع العناصر، لاثبات الكون و الفساد في العناصر، و أمّا الثّاني فلأنّه متى ثبت انقلاب الهواء ناراً، ثبت أنّ الهَيُولَى الماء هي هَيُولَى الهواء، و متى ثبت انقلاب الهواء ماءً ثبت ان هَيُولَى الهواء هي هَيُولَى الماء، و متى ثبت انقلاب الارض ماءً ثبت أنّ هَيُولَى الماء، هي هَيُولَى الارض، فثبت اشتراك الهَيُولَى بين الكلّ، فلما كفى الانواع الثّلاثة في اثبات المطلوبين، فما الفائدة في ايراد النّوع الرّابع؟

فاشار الشارح الى جواب السّؤالين بان قال: انواع الكون و الفساد - و ان كانت اثني عشرة - الّا أنّ الانواع الاوليّة ستّة اذا اطراف، لا تتكوّن من اطراف، فكان قصد الشيخ اثبات الانواع الست الاوليّة، لكن النّوعين منها مشهوران ظاهران، فتركّهما، فبقى اربعة انواع في ثلاثة ازدواجات.

- فان قيل: لم اختار الاربعة؟

- فيقال: لأنّها اوليّة و الباقية بتوسطها فكان اولى بالاثبات.

فاذا قيل الاوليّات ستّة فلم اقتصر على الاربعة، فيقال: لشهرة الباقين.

- فان قلت: عدم كون اطراف من اطراف، يناقضه ما قد سلف في الصّاعقة من أنّها اجزاء ناريّة فاحترقها السّخونة، فهي اجزاء ناريّة تفسد و تكون اجزائاً ارضيّة صلبة.

- فنقول: المراد ان اطراف، لا تكون من اطراف في الاغلب، و هذا كافٍ فيما قصده الشارح من بيان المناسبة، و لو كان حديث الصّاعقة واقعاً لكان في غاية النّدرة.

و اعلم أنّه لو بين انقلاب الارض ماء، و الماء هواء، و انقلاب الهواء ناراً، و بالعكس، كان فيه حسنٌ ترتيبٍ، و لو اثبت انقلاب النّار هواء، و الماء هواء، و انقلاب الماء ارضاً، كان البيان باظهر الانواع: أمّا الأوّل فلظهوره في انتفاء النّار، و أمّا الثّاني فلظهوره في البخار، و أمّا الثّالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار، م.

فإن الاطراف لا تتكوّن من الاطراف، ألّا بعد تكوّنها اوساطاً، اعنى لا يتكوّن الهواء من الارض ألّا بعد تكوّنها ماء، و حينئذٍ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مُركّباً من تكوّنين يتقدّمانه.

و العناصر المتجاورة، تقع بينها ثلاثة ازدواجات؛ احدها بين النّار والهواء والثّاني بين الهواء والماء، والثّالث بين الماء والارض، يشتملُ كُلُّ ازدواج على نوعين مُتعاكسين من الكون والفساد، فاذا ان انواع الاولى ستة وهى بسائط و اربعة من الباقية تتركّب من بسيطين وهى تكوّن الهواء من الارض، و تكوّن الماء من النّار، و عكسهما، و اثنان مُركّبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الارض من النّار، و عكسه.

و الشيخُ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء، لانّ الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو - كما ذكرنا - يشتملُ على نوعين؛ احدهما تكون الهواء من الماء، و الثّاني عكسه، و كان الاولُ مشهوراً لكثرة المُشاهدة، فانّ انفصال الآخرة عن الاجسام الرّطبة، تأثير الحرارة و انتقاصها بسبب ذلك ظاهرٌ.

- فان قيل: البخار يشتملُ على اجزاءٍ مائيّة.

- قلنا: نعم، و على اجزاءٍ هوائيّة ايضاً لم تكن فيه، لانّ الهواء لا يستقرُّ فى الماء، بل

حدث و انفصل بالغليان و غيره، فلشبهة هذا النوع، لم يذكره الشيخ.

وايضاً ثبوت نوعٍ واحدٍ من النوعين مُتعاكسين، يكفى فى اثبات كون الهيولى مشتركةً و هو يدلُّ على جواز وجود النوع الآخر، فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج، على نوعٍ واحدٍ و هو بيانُ تكوّن الهواء ماءً، فاستشهد عليه بشيئين^(١)؛

١. قوله: «و استشهد عليه بشيئين»، اى استدللّ على تكوّن الهواء ماءً بدليلين، احدهما انّ الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما، اذا وضع فيه الجمد، حتّى يبرد جداً، فأنه يحدث على ظاهره قطرات لا يخلو عن ثلاثة اقسام، اما ان يكون من داخل الاناء، او خارجه، فان كان من داخله فهو على سبيل الرّشح، و ان كان من خارجه، من الهواء المطيف بالاناء، فاما ان يكون بطريق الكون منه اولاً كما ذهب اليه ابوالبركات، فأنه زعم انّ فى الهواء المطيف بالاناء، اجزاءً لطيفةً مائيّةً لكنّها لصغرها و جذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن عن صرف الهواء و النزول الى الاناء، فلمّا برد الاناء الهواء الذى يليه، زالت تلك السخونة من الاجزاء المائيّة لصغره، فنقلت و

احدُهُما النَّدى الحادث على ظاهر الاناء اذ برد بالجمد، و اشار اليه بقوله: «قد يبرد الاناء بالجمد، فيركبه ندى من الهواء»، وذلك لانَّ النَّدى الَّذى يوجد هناك؛ اما ان يتكوّن من الهواء وهو المطلوب، و اما ان لا يتكوّن منه، بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به، على ما ذهب اليه منكرو الكون و الفساد بين الهواء و الماء، كالشيخ ابي البركات وغيره، او

كثفت فنزلت واجتمعت على الاناء، و هذا باطل لانَّ الهواء المطيف بالاناء، لا يتمكّن ان يشتمل على اجزاء كثيرةٍ سيّما فى الصيف، فانّ حرارة الهواء تبخرها و تصعدها، و على تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء، يلزم احدُ امور؛ اما بقاءها، او تناقضها، او تباعد ازمته حصولها، لكنّ الموجود بخلاف جميع ذلك.

و اما الرّشح، فباطلٌ ايضا لانه لو كان النَّدى بطريق الرّشح، لم يوجد النَّدى الا فى موضع الرّشح و ليس كذلك، و اليه اشار بقوله: «لا يكونُ ليس الا فى موضع الرّشح، فقله: «ليس الا فى موضع الرّشح»، قضيةٌ قصد فيها، بقوله: لا يكون و انما لم يقل: و لا يكون الا فى موضع الرّشح، لانّ قوله: ليس الا فى موضع الرّشح، يُفيدُ انحصار النَّدى فى موضع الرّشح و قوله: «فى موضع الرّشح»، لا يُفيدُ الا وجود النَّدى فى موضع الرّشح و ليس المقصودُ نفى وجود النَّدى فى موضع الرّشح، لانه ربما يوجد فى موضعه، بل نفى الانحصار، و هذا معنى قول الشارح: «فدلّ على لم يمتنع وجود النَّدى من الرّشح».

ولما انحصر الاقسام فى الثلاثة و بطل القسمان، ثبت القسم الثالث و هو قوله: «فهو اذن هواء يُحال مائاً»، و تقريرُ سؤال بعض اصحاب الامام، انهم يجوزون الاستحالة فى الكيف، مع بقاء صورته النوعية، فلم لا يجوز ان يقال الهواء، اذا صار مائاً، فليس ذلك لانّ صورته الهوائية، قد زالت بل لانّ الكيفية من الحرارة، قد زالت الى البرودة و البلة و ان كانت الصورة الهوائية باقية، و هكذا القول فى سائر الانواع.

قال الشارح: هذا انكارٌ للحسن، فانّا نُشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء، فكيف يقال: انها هواء، ثم لو جوّز ان يتكيّف بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء، فليجوز ان يكون جميع العناصر جسماً واحداً يكيّف بعضه بكيفية النار، و بعضه بكيفية الهواء، و بعضه بكيفية الماء و الارض، فلا يكون شىء من العناصر موجوداً، لانّ ذلك الجسم غير العناصر، على انّ الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد، لم يزل تلك الكيفية عنه، فبقاء تلك الكيفية مع زوال السبب الَّذى يقتضيها، دالٌّ على حدوث صورةٍ تستحفظها، م.

يتشّرح ممّا في داخله.

و الأول باطل لأنّ الهواء المطيف بالاناء، لا يُمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء، خصوصاً في الصّيف، فإنّ الاجزاء المائيّة، ان كانت باقية، فقد تتصاعدُ جدّاً لفرط حرارة هوائية، ولا تبقى مجاورة للاناء.

و على تقدير بقائها هناك، يلزم احد ثلاثة اشياء؛ اما نفاذ تلك الاجزاء، اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرّة بعد أخرى، فينقطعُ حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول، و اما تناقصها، فيكون حصوله في كلّ مرة انقص ممّا كان قبلها، و اما تراخي ازمته حصولها، فيكون بين كلّ حصولين زمانٍ اطول ممّا بين حصولين قبلهما، و ذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي تكونُ في هواء ابعد من الاناء اليه، مع انّ ذلك بعيدٌ جدّاً لأنّ تلك الاجزاء الصّغيرة، مع جذب حرارة الهواء اياها، لا تتمكّنُ من خرق حجم كبير من الهواء، و لكنّ الوجود يُخالف جميع ذلك لأنّ نرى حدوث الندى مرّة بعد أخرى على وتيرةٍ واحدٍ، بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه، و يكونُ الاناء على حاله من التبرّد، و اشار الشيخ الى ذلك بقوله: «كلّما لفظتُهُ مدّ الى ايّ حدٍّ شئت».

- و قيل: على ذلك ان كانت برودة الاناء مُقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء، فوجب ان يصير كلّ ذلك الهواء مائناً، و لا محالة يسيلُ الماء حينئذٍ و يتصلُّ به هواء آخر و يصيرُ ايضاً مائناً الى ان يجري الماء جرياناً صالحاً، و اذ ليس كذلك، فعلم أنّه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد.

- اُجيب عنه بأنّ جرم الاناء لصلابته لا يتكيّف بالكيفيات الغريبة سريعاً، و عند التكيّف تحفظُ الكيفيّة بطيناً، فاذا الحّ عليه القوّة المكيفة، اشتدّ تكيّفه بها، فوق ما يشتدُّ تكيّف غيره، و لذلك ربما توجد الاواني الرّصاصيّة المُشتملة على المائعات الحارّة اسخن من تلك المائعات، فالاناء المذكور لشدة تبرّده، يفسد الهواء المطيف به، و الماء لسرعة تكيّفه بالكيفيات الغريبة يحيلُ الهواء المطيف به ظاهرة عن برودته الشّديدة سريعاً، فلا يُفسد الهواء، ما دام على سطح الاناء ماء، اما اذا تنحى منه و اتّصل الهواء بالسطح عاد الى افساده.

و الثّاني، هو ان يُقال: الندى يترشحُ ممّا في داخل الاناء، و هو ايضاً باطلٌ لوجوه؛ احدهما انّ الندى قد يوجدُ من غير ان يكون فيه ماء، بل بسبب وجود الجمد الذي لم

يتحلل بعد، و الثاني ان ذلك يقتضى ان لا يوجد آلا فى موضع الرشح، لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد آلا فى موضع الرشح مطابقاً للوجود، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع. و اشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله: «و لا يكون ليس آلا فى موضعه الرشح»، فدلّ قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تُفيد هذه الفائدة.

و الثالث، ان الماء اذا كان حاراً و جب ان يوجد الرشح ايضاً، بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر، لانّ الحارّ الطف و اقبل للرشح لرقّة قوامه، و ليس كذلك، و اشار الى ذلك ايضاً بقوله: «و لا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو الطف و اقبل للرشح»، و اما بطل الوجهين صرح بالنتيجة و قال: «فهو اذن هواء استحال مائاً».

و الاستشهادُ الثاني بالسحاب المتولد فى قُلل الجبال دفعةً من صحو الهواء، لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر، و لا من انعقاد بخارٍ صعد اليه، ثم ينزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعودُ الصحو، ثم تولده مرةً أخرى و هو المُراد بقوله: «و كذلك قد يكون صحوً فى قُلل الجبال فيضرب الصّرّ هواها»، و هو المُراد بقوله: «و كذلك قد يكون صحوً فى قُلل الجبال، فيضرب الصّرّ هواها»، الى قوله: «ثم يعود» و يُريدُ بالصّرّ البرد الشديد، و هو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب الثّبات و الشيخ قد حكى أنّه شاهد ذلك بجبال طبرستان و طوس و غيرهما، و قد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيراً، فهذا بيان الازدواج الاول.

و اعترض الفاضل الشارح على ذلك بأنّ تبريد الاناء للهواء، ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمديّة اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة اشهر، و ذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء مائاً، و ايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة، فبعد نزول الثلج، يصيرُ الهواء ابرد ممّا كان قبله، و يوم الصحو ابرد من يوم المطر، فاذن يلزمُ ان يستمرّ الثلج و المطر، الى ان يتغيّر الفصل و الهواء.

و الجوابُ انّ هذا الاعتراض، ليس بقادح فى غرضنا، و ذلك لأنّنا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودةٍ هو، و لا أنّها على اى شرطٍ ينبغي ان تكون، و لا انّ المانع اياها عن ذلك اى شىء هو، و اذالم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون و الفساد، فلا يلزمنا النقص بعد الكون و الفساد عند حصول برودةٍ ما، بل أمّا ادّعينا امكان وجود الكون و الفساد،

بمُشاهدة ما يقتضى حصوله، فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر، علم بالجملة أنّ للكون و الفساد سبباً موجباً هو البرودة - مثلاً - بحالٍ فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون و الفساد، حكم بعدم ذلك، أما لفقدان شرطٍ او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدحُ في علمه بإمكان وجودهما.

قوله: «وقد تخلقُ النَّارُ بالنِّفَاحَاتِ من غير نار.»

لما فرغَ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول، اشتغل بالثاني وهو بين الهواء و النار، أما صيرورة النار هوائاً فظاهراً لانَّ الشَّعْلَ المُرتَفَعَةَ تَضْمَحِلُّ في الهواء على ما يُشاهد ولا تبقى لها حرارةٌ محسوسةٌ و لذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه، فهو الرُّاد من قوله: «و قد تخلقُ النَّارُ بالنِّفَاحَاتِ من غيرِ نارٍ» و يكونُ ذلك بالحاح النَّفْخِ على الكير و سدَّ الطَّرَقِ الَّتِي يدخلُ فيها الهواء الجديد، كما يشاهد من يزاول ذلك.

قوله: «و قد تحلَّ الاجساد الصَّلْبَةُ الحَجَرِيَّةُ مِياهاً سَيَّالَةً، يعرفُ ذلك اصحاب الحيل، كما قد تجمدُ مِياهٌ جَارِيَةٌ تشربُ حجارة صُلْدَةً، فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة.»

و هذا هو الازدواج الثالث، وهو بين الماء و الارض، وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال: «و قد تحلَّ الاجساد الصَّلْبَةُ الحَجَرِيَّةُ مِياهاً سَيَّالَةً يعرفُ ذلك اصحاب الحيل»، يعنى طلاب الاكسير، و يكونُ ذلك بتصييرها املحاً اما بالاحراق، او بالسَّحْقِ مع ما يجرى مجرى الاملاح كالتوشادر، ثم اذابتها بالماء، كما يُشاهد في الاجزاء الارضية التَّدِيَّةِ المُحترقة كيف تصير ملحاً و تذوبُ بالماء، و الاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مُصطلحاتهم، ولما ذكر اشار الى عكسه بقوله: «كما قد تجمدُ مِياهٌ جَارِيَةٌ، تشرب حجارة صُلْدَةً».

و ذلك مشاهدٌ من بعض المِياه الَّتِي تنعقدُ حجراً بعد خروجها من منابعها، و انما ذكر هذا العكس، بخلاف نظريه، لانه اندرُ وجوداً بالقياس اليهما، و لم يستأنف قوله له، بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحدٍ، ثم انتج المطلوب من الجميع و هو كون العناصر قابلة، لان يستحيل بعضها الى بعض، و المراد بالاستحالة هيئنا غير المصطلح

عليها، اعنى الحركة الكيفيّة.

و السؤال الَّذى ذكره الفاضل الشارح ممّا اقتضته قريحته بعض اصحابه انّ هذه التّغيّرات المُشاهدة يحتملُ ان تكون استحالة في الكيف، مثلاً الهواء الَّذى صار مائاً استحال في حرارته الى البرودة، فهو هواءٌ في جوهره، لكنّه متكيّفٌ بكيفيّة الماء، و مع هذا الاحتمال لا يثبت الكون و الفساد، فليس بشيءٍ لآنه يقتضى الانكار لامورٍ محسوسة، و على تقديره فيحتملُ ان تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيات، و مع ذلك فبقاء الّتي استحال اليها العنصر، مع زوال السّبب المُقتضى ايّاها دلّ على حدوثِ صورةٍ تستحفظها.

* اشارةٌ و تنبيهة *

«هذه هي اصول الكون و الفساد في عالمنا هذا، و هي الاركان الاول، و بالحرى ان تتمّ عدّة ذوات الحركة المُستقيمة حين يوجدُ خفيف مطلق، ينحو نحو جهة فوق كالنّار، و ثقيلٍ مطلقٍ كالارض، و خفيفٍ ليس بمطلقٍ كالهواء و ثقيلٍ ليس بمطلقٍ كالماء.»

اقول: قد مرّ انّ لهذه الاجسام اعتبارات؛ منها أنّها اصولُ الكون و الفساد، و منها أنّها اركانُ العالم، و منها أنّها أسطقساتٌ تتركّبُ المركّبات منها و عناصرٌ تنحلّ المركّبات اليها، و ذكرنا انّ الاستدلال عليها من حيث الكون و الفساد و التّركيب و التّحليل، ينبغي ان يكون باعتبارِ الفعل و الانفعال، و انّ الاستدلال عليها من حيث أنّها اركان، ينبغي ان يكون باعتبارِ امكنتها.

فلما ذكر من الصّنف الاول طرفاً صالحاً، اراد ان يذكر الصّنف الثّاني، فبيّن في هذا الفصل حالَ امكنتها في النّضد و التّرتيب، و بيّن بذلك أنّها منحصرةٌ في اربعة، و انّ العالم يتمُّ بهذه الاربعة، فقوله: «و هذه هي اصول الكون و الفساد»، اشارةٌ اليها باحد اعتباراتها، و قوله: «في عالمنا هذا»، اشارةٌ الى عالم الاجسام العنصري، و قوله: «هي الاركان الاول»، اشارةٌ اليها باعتبار كونها اجزائاً ذاتيةً للعالم، و قيّد بالاول^(١) لانّ بعض

١. قوله: «و قيّد بالاول، لانّ بعض المركّبات ايضاً اركانٌ للبعض»، هذا انما يتمّ لو كان المُراد بالاركان أنّها اجزاء المركّبات، و ليس كذلك، بل أنّها اجزاء العالم، و هي باعتبار جزئية

المركبات أيضاً أركاناً للبعض كالاعضاء للخيوان، لكنها لا تكون أول.
فالاول للجميع هي هذه، وقوله: «بالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة»،
اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة، وقوله: «حين يوجد خفيف مطلق ينحوجه
فوق كالتار» اشارة الى الحصر، و هو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة، و اما ثقيلة
على ما مر^(١) وكل واحدٍ منهما اما مطلق و اما ليس بمطلق، فاذن الترييع واجب.
و اما الفرق بين المطلق و الذى ليس بمطلق، منهما على ما ذكره الشيخ في «الشفاء»،
هو ان الخفيف المطلق، هو الذى فى طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز، و
يقضى طبعه ان يقف طافياً بحركته فوق الاجرام كلها، و الثقل المطلق ما يقابله فى ذلك.
و اعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز، غاية البعد الذى يمكن ان تصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة، و لذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها، اى الاجرام العنصرية.
و الخفيف بالاضافة، له معنيان^(٢): احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك فى اكثر

المركبات اسقطت لا اركان، م.

١. قوله: «ذوات الحركات المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر»، اشارة الى ما ذكر من ان
الخفة هي الميل الى فوق، و الثقل هو الميل الى تحت، و اعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالباً
لجهة الفوق فى الجملة و الا لزم ان يكون الماء خفيفاً لانه اذا حصل فى حيز الارض تحرك عنه
بالطبع ليطفو عليها و ليس ذلك توجهها الى جهة السفلى، بل الى جهة الفوق بالضرورة، و انما
المراد به ما يكون اكثر حركاته الى جهة الفوق، و حينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة
الفوق و هو الخفيف المطلق او لا يكون و هو الخفيف الغير المطلق.
و كذلك الثقل، ليس معناه ما يكون طالباً لجهة السفلى فى الجملة، فان الهواء اذا حصل فى حيز
التار نزل عنه بالطبع و هو توجهه الى جهة السفلى، بل المراد ان يكون اكثر حركته الى جهة السفلى
و حينئذ فلما ان يكون جميع حركته اليها و هو الثقل المطلق او لا و هو الثقل الغير المطلق
فانحصار الخفيف فى القسمين و الثقل فى القسمين ظاهر، و اما انحصار ذوات الحركات
المستقيمة فى الخفيف و الثقل، فليس بظاهر، م.

٢. قوله: «و الخفيف بالاضافة له معنيان»: احدهما الذى فى طباعه اذا تحرك فى اكثر المسافة
الى المحيط، يكون فيه ميل صاعد، و الميل الصاعد هو الخفة، فيكون خفيفاً بهذا الوجه، و اذا
تحرك فى بعض الاوقات عن المحيط، ففيه ميل هابط، و الميل الهابط، هو الثقل، فيكون ثقيلاً

من هذا الوجه، فهو خفيفٌ بالاضافة.

- فان قلت: فعلى هذا، يكون للهواء حركتان صاعدةً وهابطةً، و الحركة الصاعدة و الحركة الهابطة متضادتان، فيلزم ان يقتضى جسمٌ واحدٌ بالطبع حركتين مُتضادتين و أنّه محالٌ.
- اجاب بانّ تضادّ الحركتان، اما باعتبار تضادّ ما منه و ما اليه، اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض و من البياض الى السواد، و اما بالاعتبار، كالحركة من العلوّ الى السفّل و بالعكس و هيئنا ما اليه الحركتان واحد، فلا يتضادّان.

و الثانى، الذى اذا قيس الى النار، كانت سابقةً عليه الى المحيط، فهو عند المحيط ثقیلٌ، الى لما تخلف عن النار، يكونُ ثقیلاً بالنسبة اليها، لكنّه لما كان متوجّهاً الى المحيط، فهو عند المحيط كان خفيفاً، فيكون خفيفاً بالاضافة، و انما قال خفيفٌ ليس بمطلقٍ، و لم يقل خفيفٌ مضافٌ لوجهين؛ احدهما انّ القسمة الى حفيفٍ مطلقٍ و خفيفٍ ليس بمطلقٍ قسمةٌ دائرةٌ بين النّفى و الاثبات، فيكونُ حاصرةً بخلاف القسمة الى خفيفٍ مطلقٍ و خفيفٍ مضافٍ.

الثانى، انّ الخفيف الذى ليس بمطلقٍ متناول للمعنيين المذكورين، و الخفيف المضاف لا يقع فى التحقيق الا على المعنى الاخير، لانّ المعنى الاول، هو أنّه لا يزيدُ حقيقة المحيط و ليس فيه شيءٌ من معنى الاضافة الى غيره، بخلاف المعنى الثانى، فانه مقيسٌ الى النار بالتخلف عنها.
- فان قلت: فالهواء خفيفٌ بالاضافة الى النار و ليس كذلك.

- فنقول: انما كان خفيفاً بالاضافة، لانه ثقیلٌ بالقياس الى النار، فيكون خفيفة الاضافة بالنسبة الى النار، فقلوه: «فانّ الخفيف المضاف، لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير»، يقتضى انّ الخفيف المضاف، لا يقع على الهواء بالمعنى الاول، و ليس كذلك، لكنّ المراد انّ الهواء ليس بخفيفٍ مضافٍ الا بالمعنى الاخير، لانّ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره.

وفيها نظر؛ اما فى الاول فلانّ الانفصال الحقيقى، كما يكون بين السلب و الايجاب، يكون بين الايجابين، اذا كان احدهما فى قوّة سلب الآخر، و الخفيف المضاف فى قوّة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا انّ الخفيف و هو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق، اما ان يكون جمع مسافة حركته الى جهة الفوق، او لا يكون، و هذه منفصلة حقيقة قطعاً.

و اما الثانى، فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذى ليس بمطلق المعنيين شمولها، فذلك ظاهرُ البطلان، و ان اريد أنّه يحتمل ان يكون كلّ واحدٍ منهما على سبيل البدل، فالخفيف المضاف ايضاً كذلك، كما صرح به من أنّه مفسّر المعنيين، و لعلّ المراد مجردُ عبارة السلب و الاضافة،

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، حركةً الى المحيط، لكنّه لا يبلغ المحيط، وقد يعرض له ان يتحرّك عن المحيط، ولا يكون تلك الحركتان متضادّتين - كما ظنّ بعضهم - لأنّهما تنتهيان الى نهايةٍ واحدةٍ وهذا مثلُ الهواء، فإنّه يرسبُ في النَّارَ ويطفو على الماء، والثَّاني الَّذي اذا قيس الى النَّارِ نفسه كانت النَّارُ سابقة الى المحيط فهو عند المحيط ثقيلٌ وخفيفٌ بالاضافة، وهذا الوجه يقربُ من الاول وليس به فيهذا الاعتبار يُشارك النَّارَ، لكنّه يختلف عنه، وبالاختبار الاول، لا يُريد من المحيط ما تريده النَّارُ.

قال الفاضل الشارح: وأمّا قال: «خفيفٌ ليس بمطلقٍ»، ولم يقل: خفيفٌ مضافٌ، لتكون القسمة حاصرة، وليكون متناولاً للمعنيين المذكورين، فإنَّ الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلّا بالمعنى الاخير.

واعلم أنّه أمّا قال: «خفيفٌ مطلقٌ كالنَّارِ»، ولم يقل: فالنَّارُ خفيفٌ مطلقٌ، لأنَّ الاول في بيان حصر الاركان كافٍ^(١) على ما مرّ، أمّا لو قال: فالنَّارُ خفيفٌ مطلقٌ، لكان محتملاً ان يكون مع النَّارِ شيءٌ آخرٌ هو ايضاً خفيفٌ مطلقٌ، واحتاج حينئذٍ الى بيان مُساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أنَّ المكان الواحد، لا يستحقّه جسمان بَسِيطان.

قوله: «وانت اذا تعقّبت جميع الاجسام التي عندنا، وجدتها مُنتسبة بحسب الغلبة الى

حتّى انَّ الحصر في عبارة السَّلْب ظاهرٌ بخلاف الايجاب، وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير وأمّا هي في المعنى الاخير، وكان الامام يشير الى هذا في شرحه، م. ١. قوله: «لأنَّ الاول في بيان حصر الاركان كافٍ»، اي لو قيل: الجسمُ المُعْصَرى، أمّا خفيفٌ مطلقٌ او ليس، وأمّا ثقيلٌ مطلقٌ او ليس، يكفي في بيان انحصاره في الاربعة، وأمّا لو قيل: أمّا خفيفٌ مطلقٌ وهو النَّارُ، لم يكف في الانحصار، ما لم يبيّن انحصار الخفيف المطلق في النَّارِ، والاقسام الباقية في العناصر الباقية، وحينئذٍ يحتاج بيان الحصر الى مقدّمةٍ أُخرى، كما ذكره الامام وهو أنَّ المكان الواحد، يمتنع ان يستحقّه جسمان بَسِيطان.

واقول: هذه المقدّمة لا بدّ منها ههنا لأنَّ الشيخ، لم يزعم أنَّ الاجسام ذوات الحركة المُستقيمة منحصرَةٌ في الخفيف المطلق والثَّقِيل المطلق وغيرهما، بل زعم أنَّها منحصرَةٌ في العناصر الاربعة بقوله: «وبالحَرَى ان يتم بها عدّة ذوات الحركة المُستقيمة»، فلم يكن بُدّ من بيان انحصار الخفيف المطلق في النَّارِ، وغيره في الثلاثة الباقية، م.

واحدٍ من هذه.»

اقول: هذا بيان أنها هي التي تنحلُّ إليها المركَّبات و تتركَّبُ منها، و اشار فيه الى الاستقراء و تتبَّع احوال التَّركيب و التَّحليل على ما يذكره الاطباء، و فيه تعريضٌ بأنَّ المركَّب من الاجزاء المُتساوية منها غيرٌ موجود.

قال الفاضل الشارح: انَّما سُمِّي الفصل بـ«الاشارة و التنبية» لانَّ الاشارة هي بيانُ حصر الاركان بالبرهان، و التنبية هو بيان أنها اسقطت المركَّبات لا غير بالاستقراء.

و تشكَّك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعد الاحساس، و التَّمثيل بأنَّ الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا بثقله، ليس بقوِّي لانَّ الحجر جزءٌ مفصولٌ من كُلِّ الارض فالميلُ فيه موجودٌ بالفعل، و الهواء متَّصلٌ بكُلِّه، فالميلُ فيه ليس آلاً بالقوَّة، اما المفصول

. قوله: «و تشكَّك الفاضل الشارح»، اعلم انَّ في هذا الفصل بحثين؛ احدهما انَّ ذوات الحركة المُستقيمة منحصرةٌ في الاربعة، و يبيِّن هذا بحسب خفتها و ثقلها، و الثاني أنها اسقطت المركَّبات، ينسبُ الى الاغلب منها، و يبيِّن هذا بحسب الاستقراء، فتكلَّم الامام على كُلِّ واحدٍ من البحثين؛ اما على الاول، فلانَّ الهواء، لا ميل صاعد فيه و آلاً لكننا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسنا منه بمدافعةٍ منه الى فوقٍ، كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعةً الى سفلى، و لما لم نجد فيه المدافعة الى فوقٍ، علمنا أنَّه ليس فيه ميلٌ صاعده، و جوابه انَّ الحجر لما كان منفصلاً عن الارض، لا يكونُ في حيِّزه الطَّبيعي، لانه انَّما يكون لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم، و ليس كذلك، اذا كان منفصلاً و الهواء متَّصلٌ بكلَّيته، فلا ميل فيه بالفعل.

و اما على الثاني، فلانَّ النَّار، ليست جزءاً من المركَّبات لوجهين؛ احدهما انَّ النَّار العظيمة، اذ ورد عليها الماء او الارض، ينطفئ و الثَّقيلان غالبان على البدن، فيكون الاجزاء النَّارية مغمورةً في الاجزاء الارضية و الاجزاء المائية، فكيف لا تنتفي؟ و جوابه انَّ حافظ البدن، يحفظُ الاجزاء على حالها، كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعياها اليه و فيه بُعدٌ.

و ثانيهما، انَّ حدوث النَّارية في المركَّب، اما بالنزول عن حيِّزٍ و هو باطلٌ، اذ لا قاسر هناك، و اما بطريق الكون في المركَّب، و هو ايضاً باطلٌ لانَّ مادَّة كُلِّ جزءٍ من المركَّب، يفرض بكونه مخلوطاً يغيِّر النَّار من ساير العناصر، يكون استعدادها لغير الصَّورة النَّارية اقوى من استعدادها للصَّورة النَّارية، فيمتنعُ ان ينعكس ناراً، و جوابه، أنَّه رُبما يصير استعدادها للنَّارية اقوى بواسطة اسخان الشَّمس و اشعة الكواكب، م.

منه، كما يكون في الرِّق المنفوخ تحت الماء فيخرجُ مِيلُهُ إلى الفعل و يحسُّ به، واستبعاده ايضاً الاجزاء النَّارِيَّةَ في بدن الانسان، مع كونها مغمورةً في الاجزاء الارضية و المائية، ليس بقوى، لانهُ بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيدٍ على ما سيأتى.

وانكارُهُ وجود النَّار في المُرَكَّبَات بانها لا تنزل عن الاثير الّآ بالقسر، ولا قاسر هُناك و لا تكون عن غيرها، لانَّ استعداد الجزء المخلوط بغير النَّار لقبول النَّارِيَّة اضعف من استعداده لقبول غيرها، ايضاً ليس على ما يجب، لانَّ المُعدَّ كاسخان الشَّمس و غيرها، اذا صار غالباً، سائر الاجزاء يصيرُ الاستعداد لقبول النَّارِيَّة اقوى.

* تنبيه *

«هذه يخلقُ منها ما يخلقُ بامزجةٍ يقع فيها على نسبٍ مختلفةٍ مُعدةٍ نحو خلقٍ مختلفة المعدنيّات و الثّبات و الحيوان و اجناسها و انواعها.»

اقول: يريدُ بيان كيفية تولّد المُرَكَّبَات من هذه الاصول الاربعة، و المُرَكَّبَات ثلاثة؛ ذو

. قوله: «و المُرَكَّبَات ثلاثة»، الصّورةُ اَمّا صورة البسيط او صورة المركّب، و صورة البسيط، اَمّا ان يكون من الشّعور و الارادة، و هي الصّورة الفلكيّة، او لا، و هي الصّورة العنصريّة و اَمّا صورة المركّب اَمّا ان لا يكون لها نشؤ و نماء و هي الصّورة المعدنيّة او يكون، و لا يخلو اَمّا ان لا يكون لها حسُّ و حركة و هي الثّباتيّة، او يكون و هي الصّورة الحيوانيّة، و جميعُ هذه الصّور كمالات اولي، فانّ الكمالات اَمّا منوعٌ او غير منوعٍ و الكمالُ المنوع هو الكمال الاول، فانهُ اوّل شيءٍ يحلُّ في المادّة.

و ينقضى بالمزاج، فانهُ يحلُّ اوّلاً بالمادّة، ثمّ يستعد به الممتزج، لحصول صورةٍ منوعةٍ، و قد صرّح به في اوّل الفصل، بانّ الامزجة مُعدةٌ نحو خلقٍ مختلفة، و الجوابُ انّ الاوّلِيّة بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المُترتبة على الصّورة.

وقيل: قالوا النَّفْسُ كمالٌ اوّلٌ لجسم طبيعيٍّ آليٍّ و حكموا بانهُ يدخلُ فيه النَّفْسُ الانسانيّة، فلو كان الكمال الاولُ شيئاً يحلُّ في المادّة، كانت النَّفْسُ الانسانيّة حالةً في المادّة و ليس كذلك.

- و يمكن ان يُجاب بانّ المُراد انهُ اوّلُ شيءٍ يحلُّ في المادّة ان كان مادياً، و المُراد بالحلول المُتعلّق بالمادّة، اعمُّ من الحلول و غيره، و الحاصلُ انهُ اذا امتزجت العناصر و تفاعلت، يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصيرُ ذلك الممتزج نوعاً من الانواع، و حقيقةً من الحقايق مغايرة

صورة لا نفس له و يُسمّى معدنيّاً، و ذو صورة هي نفسٌ غاذيةٌ و ناميةٌ و مولدةٌ للمثل، لا حسّ و لا حركة ارادية له، و يُسمّى نباتاً، و ذو صورة هي نفسٌ غاذيةٌ و ناميةٌ و مولدةٌ للمثل و حساسةٌ و متحركةٌ بالارادة و يُسمّى حيواناً.

و جميعُ هذا الصّور كمالاً اولي، فإنّ الكمال، ينقسم الى منوعٍ هو صورة كالانسانية و هو اّول شىءٍ يحلّ في المادّة، و الى غير منوعٍ، هو عرضٌ كالصّحك، و هو كمالٌ ثانٍ يعرّضُ للنوع بعد الكمال الاّول، فهذه الصّور كمالات مختلفةٌ الاّثار يصدُرُ من الحيوانى ما يصدُرُ من الثّباتى، و من الثّباتى ما يصدُرُ من المعدنى، من غير عكس، و كلّ واحدٍ من هذه الثّلاثة جنس لانواعٍ لا ينحصرُ بعضها فوق بعض، و كذلك يشتملُ كلّ نوعٍ على اصنافٍ و كلّ صنفٍ على اشخاصٍ، لا حصر لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع و لا من الاصناف و لا من الاشخاص.

و ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاّولى، و لا بسبب الجسمية، فانّهما مُشتركتان، و لا بسبب المبدأ المُفارق، فانّهُ كما سنبينُ موجود احدى الذات مُتساوى النّسبة الجميع الماديّات، فهو اذن بسبب امورٍ مختلفةٍ، و الامورُ المُختلفة فى الهيولى بعد الصّورة الجسمية هي هذه الصّور الاربع التّوعية الّتى اجسامها موادّ المُركّبات كما مرّ.

و الاختلافُ ليس بسبب هذه الصّور انفسها، لانّ الاختلاف الّذى يكون بسببها لا يزدُ على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التّركيب، و فيما يعرّضُ بعد التّركيب، و التّركيبُ

للعناصر، ثم يترتّبُ عليها كمالات آخر، فتلك الصّورة المتعلّقة لذلك المُمتزج الّذى جعلته نوعاً، هي الكمال الاّول، م.

. قوله: «و ليس هذا الاختلاف»، اى اختلاف الاشخاص و الانواع و الاجناس، لا بدّ ان يكون له سببٌ، فسببُهُ اّما الهيولى او الجسمية او المعاق، و هو باطلٌ، او الصّورة التّوعية للبيائط، و حينئذٍ يكونُ الاختلافُ اّما بحسب نفسها، او بحسب احوالها، و الاّوّل باطلٌ و الاّلم يعد الاختلافُ عن اربعةٍ، لانّ صورة التّوعية اربعة، و اذا كان واحدٌ منها علّةً لاختلافها، لم يزد على اربعةٍ اختلافات، فىقّى ان يكونُ الاختلاف بحسب احوالها فى التّركيب، و فيما يعرّضُ بعد التّركيب، اّما فى التّركيب، فلا يختلفُ باختلافٍ مقادير الاسطقّسات، و اّما فيما يعرّضُ بعد التّركيب و هو المزاج، فإنّ الامزجة المُعدّة لفيضان الصّور، تختلفُ بحسب ذلك، م.

يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات في القلة والكثرة، بقياس بعضها الى بعضٍ اختلافاً لا نهاية له، و يختلفُ ما يعرضُ بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة. فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات، فقوله: «هذه»، اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله: «يخلقُ منها ما يخلق» اشارة الى المركبات المخلوقة منها، وقوله: «بامزجة» اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب، وقوله: «تقع فيها على نسبٍ مختلفة» اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض، وقوله: «معدةٌ نحو خلقٍ مختلفةٍ» اشارة الى ان الاسطقسات، انما تصيرُ بهذه الاختلاف مُعدةٌ لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المُفارق.

والخلقة تُقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل، وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات، والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية، وقوله: «بحسبِه المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها»، اشارة الى المركبات المذكورة، فلكل جنسٍ منها مزاجٌ جنسي، له عرضٌ بين حدّين، لا يحتملُ ذلك جنس التجاوز عنهما، وهو يشتملُ على الامزجة النوعية بين حدّين، وكذلك المزاج نوعي على الامزجة الصنفيه، والصنفى على الامزجة الشخصية، وهذه الامزجة، كلّها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسات الى بعضٍ في المقادير.

قوله: «و لكل واحدٍ من هذه صورةٌ مقومةٌ، منها تنبعثُ كيفياته المحسوسة، وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض ان يسخن، او ان يختلف عليه الجمود والميعان وما يتيه محفوظه، وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف، وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت و

. قوله: «لكل جنسٍ منها مزاجٌ جنسي»، لما كان المزاجُ يختلف بحسب اختلاف مقادير الأسطقسات وفي كيفياتها فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حدًا؛ افراطٍ وتفريط، اذا خرج عنهما بطل التركيب، ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً وهو غير مُتساوٍ فيها، فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفى، وهو جزء عرض المزاج النوعى، وهو جزء عرض المزاج الجنسى، م.

الكيفيات اعراضٌ والاعراض كائنةٌ ما كانت لواحق، فلذلك لا تعدّ الصّور من الاعراض.»

اقول: يريدُ بيان ان يفرق بين الصّور التي هي الكمالات الاولى و بين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية، وأنما احتاج الى ذلك، لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصّادرة عن الكمالات الاولى^(١)، فقال: «و لكل واحدٍ من هذه صورةٌ مقومةٌ» اي صورةٌ

١. قوله: «و أنما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصّادرة من الكمالات الاولى»، و لقائل ان يقول: هذا مُنافٍ لما صدر الشيخ، الفصل به، من ان الامزجة مُعدّةٌ نحو الصّور النوعية، فإنها حينئذٍ يكونُ صادرةً عن الصّور التي هي كمالاتٌ اولى، و يُمكن ان يُجاب عنه بأن الامزجة كمالاتٌ صادرةٌ عن صور البسيط، فإنّ الكيفيّة المُتشابهة الحاصلة، بعد تفاعل العناصر، اعني المزاج، ان قلنا أنّها هي الكيفيات الضّعيفة بالكسر و الانكسار، كما يقولها الاطباغ، فظاهرُ حصولها من الصّور النوعيّة، و ان قلنا: أنّها حادثَةٌ بعد زوال كيفياتها بالمرّة - كما يقولها الحكماء - فامكن ان يكون حصولها من واهب الصّور بتوسط الصّور، و امكن ان يكون من الصّور، فإنّ ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم، و كفى هذا القدر في بيان مناسبة. و الانسبُ ان يُقال: أنما احتاج الى الفرق، لأن المزاج أنما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها، و لو لا المُغايرة بينها لما كان كذلك، و استدلّ على المُغايرة بثلاث حجج: الحجّةُ الثالثة منها اعمّ، لأنّ الحجّة الاولى، يختصُّ بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليُبوسة.

و الحجّةُ الثانية، يعمُّ الكيفيات، فإنّ كيف مطلقاً، يقبلُ الاشتداد و الضعف، و الصّور لا يقبلهما، لكونهما مختصّةً بالعناصر، لأنّ كيفياتها تقبل الاشتداد و الضعف و كيفيات الافلاك لا تقبلهما. و الحجّةُ الثالثة، اعمّ منهما، لأنّها يشتملُ العناصر و الافلاك، او لأنّ الحجّة الثانية، تختصُّ بالكيفيات و الثالثة يعمُّ الكيفيات و ساير الاعراض.

و تقرير الحجّة الاولى: انّ الكيفيات رُبما تزولُ مع بقاء الصّورة النوعيّة، فإنّ الماء قد يسحَن، فيزولُ البرد عنه، و قد يجمد، فيزولُ الميعان عنه، مع انّ ماهيته محفوظةٌ في الحالتين، قال الامام: و هذه الحجّة، لا تتمشّي في ساير العناصر، فإنّ النّار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها. قال الشّارح: ان اراد بقوله «هذه العناصر، لا تبقى بعد زوال كيفياتها»، أنّها لا تبقى مطلقاً، سواء كان في حال البساطة او التّركيب، فهو ممنوعٌ، و ان اراد أنّها لا تبقى في حال البساطة، فمسلّمٌ

نوعيةً يصيرُ ذلك الواحد بها هو هو، على ما بيّن في التّمط الاول: «منها كيفياتُهُ المحسوسة»، واستدلّ على مُباينتهما بثلاث حججٍ: اثنتان و لمية؛ الحجةُ الاولى، قوله: «و ربما تبدّلت الكيفية و انحفظت الصّورة مثل ما يعرض للماء، ان يسخن» و هذا تبدّل الفعلية: «او ان يختلفَ عليه الجمود و الميعان»، و هذا تبدّل الكيفية الانفعالية: «و مائتته محفوظة» و هي صورته النوعية.

فاذن، فالمبتدلة غيرُ المحفوظة في الاحوال، و قول الفاضل الشارح: النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها و لا الهواء و الارض بعد زوال الميعان و الجمود عنهما ان حكم بذلك مُطلقاً فغيرُ مسلم، و ان قيّد الحكم بحال بساطتها فمُسلم و هو لا يقدحُ فيما قاله الشيخ، لان استلزام الشئ كفيّةً ما حال البساطة، لا يدلّ على استلزامه ايّاها حال التركيب، و قول الشيخ: «و ربما تبدّلت الكيفية»، يدلّ على أنّه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع، في الجميع الاحوال.

الحجةُ الثانية^(١) و هي اعمُ من الاولى، قوله: «و تلك الصّورة مع أنّها محفوظة، فإنّها

لكن لا يلزم أنّها لا تبقى في حال التركيب لجواز ان يكون العنصرُ مُستلزماً للكيفية حال البساطة، حتّى يلزمُ من انتفائها انتفائه، و لا يكونُ مستلزماً ايّاها حال التركيب. و هذا الكلام عند التحقيق استفسارٌ و منعٌ على المنع، فانّ قول الشيخ: «و لكلّ واحدٍ من هذه صورٌ مقامةٌ ينبعثُ منها كيفياتها المحسوسة»، يقتضى محاولة الفرق بين صورها و كيفياتها، و قول الامام: هو انّ الحجةَ لا يظهرُ الا في الماء، فانّ بقاء صورٍ ساير العناصر مع زوال كيفياتها ممنوعٌ، فانّه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع بعض مقدّماتها، م.

١. قوله: «الحجةُ الثانية»، تركيب القياس هكذا: الصّور لا تشدّ و لا تضعف، و الكيفيات تشدّ و تضعف، فالصّور ليست بكيفيات، و الشارحُ نبّه على المُقتدّمتين بمثالين، و هما انّ انساناً لا يُمكنُ اشدّ انسانيّةً من الآخر، و جاز ان يكون اشدّ حرارةً، كأنه يدعى أنّهما بديهيتان، حتّى لا يتوقّف الحكم فيهما، الا على تصوّر الصّورة و الكيفيات، و تصوّر اللاشتداد و الضعف، كما تحقّقها.

واستدلّ الامام على حقيقة الصّغرى بانّ الصّور لو اشدّت او ضعفت، فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوعُ الصّور باقياً او لا، فان لم يبق نوعُ الصّورة، كان ذلك بطلاناً للصّورة لا ضعفها، ان كانت باقياً كان الضعفُ بزوال عرضي، فالضعفُ لا يكون في ذاته.

ثابتة لا تشتدّ و لا تضعّف، و الكيفيات المنبعتة عنها بالخلاف»، و ذلك لانّ انساناً لا يكون اشدّ انسانيةً من آخر، و جاز ان يكون اشدّ حرارةً من آخر، قال الفاضل الشارح: الدليل على انّ الصورة تشتدّ و لا تضعّف، انّ القدر المُعتبر في التّقوّم ان زال، فقد بطل المتقوّم و لا يكون ذلك انتقاصاً للصّورة، بل بطلاناً لها، و ان لم يزل، بل زال ما وراء ذلك، لم يكن الاشتداد في ذاتِهِ، بل في عوارضه.

ثمّ قال: و هذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات، لانّ القدر المعّبر في نوعيّة الكيفيّة، ان زال، فقد بطلت الكيفيّة، و ان لم يزل، لم يكن الزائل مُعتبراً فيها، فان صحّ الدليل، فقد بطلت احدي المُقدّمين و ان لك يصحّ فقد بطلت الأخرى.

و اقول: معنى الاشتداد، هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت الى حالٍ فيه، غير قارٍ يتبدّل نوعيته، اذا قيس ما يوجد منها في انّ ما يوجد في آني آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آني متوسطاً بين ما يوجد في آنين يُحيطان بذلك الآن، و يتحدّد جميعاً على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التّجددات الى غاية ما. و معنى الضّعف هو ذلك المعنى بعينه، ألا أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالأخذ في الشّدة و الضّعف، هو المحلّ، لا الحال المتجدّد المُتصرّف، و لا شكّ انّ مثل هذا الحال، يكون عرضاً لتقوّم المحلّ، دون كلّ واحدٍ من تلك الهويّات، و اما الحال الذي تتبدّل هويّة المحلّ المتقوّم بتبدّله و هو الصّورة فلا يتصوّر فيه اشتداد و لا ضعف، لامتّناع تبدّله على شيءٍ متقوّم يكون هو هو في الحالتين، و لامتّناع وجود حالةٍ متوسطةٍ بين كون

فقلوه: «لم يكن الاشتداد في ذاتِهِ» اي الاشتداد الذي كان في ذات الصّورة، لأنّه زال و بقي ذات الصّورة كما كانت، و ألا فقلوه: «لا يكون ذلك انتقاصاً للصّورة» مفروض في ضعف الصّورة، فلو كان المراد بالاشتداد هيئتنا الاشتداد الكائن، كان المفروض اشتدادها، فاجتمع الضّعف و الاشتداد في حالةٍ واحدةٍ و أنّه محالّ، و قد صرّح بذلك في شرح.

و كذا يُقال عند الاشتداد: ان بقي، كان الاشتداد في العوارض و ألا لزّم بطلانها، و نقض هذا الدليل بالكيف، ثمّ قال: فان صحّ هذا الدليل، بطلت الكبري، و ان لم يصحّ، فلا نسلم صدق الصّغرى، فقلوه: ان لم يصحّ بطلت الأخرى، تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل، بطلان المدلول، فالأولى الاقتصار على المنع، م.

الشيء هو هو و بين كونه ليس هو.

و الحجة الثالثة و هي اعلم من الاوليين، تشتمل على الفرق بين الصور و الاعراض، بحسب الماهيات و هي قوله:

«هو تلك الصور مقومات للهولي، على ما علمت، و الفلكيات اعراض، و الاعراض كائنة ما كانت لو احق، فلذلك لا تعد الصور من الاعراض».

قوله : «و ايضاً فان حركاتها بالطبع و سكوناتها بالطبع، منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية.»

اقول: قد ذكرنا فيما مر: ان الطبيعة هي مبدء اول للحركات و السكونات التي تكون بالطبع، و ذكر في الموضع: ان الكيفيات المشددة و الضعيفة التي يكون الاشتداد و الضعف فيها احد انواع الحركات، منبعثة عن الصور النوعية، فنبه ههنا على ان الصور النوعية، هي الطبائع بعينها بالذات، فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات و السكونات «طبائع»، و باعتبار كونها مقومات للهولي «صور»، و باعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها «قوى».

قوله : «و اذا امتزجت، لم تُفسد قواها و الا فلا مزاج.»

اقول: قال الشيخ في «الشفاء»: لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً و قالوا: ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض، تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها، فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة، و لبست حينئذ صورة واحدة، فتصير لها هولي واحدة و صورة واحدة، فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها، و منهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات، فقله ههنا: «لم تفسد قواها» اشارة الى ابطال ذلك المذهب، و الحجة بان لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما و كون، لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها.

قوله : «بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبثقة عن قواها متفاعلة فيها، حتى تكسب كيفية متوسطة توسطاً ما في حد ما متشابهة في اجزائها و هي المزاج.»

يريدُ تحقيقَ ماهية المزاج، فالعناصرُ اذا امتزجت^(١) و تفاعلت، فلا يُمكن ان يفعل كُلُّ واحدٍ منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك الآخر، لأن الفعل ان كان متقدماً على الانفعال، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، وان كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه، وان حصلاً معاً كان الشيء الواحد غالباً و مغلوباً معاً عن شيء واحدٍ.

و كُلُّها محالٌ، فاذن يفعل كُلُّ واحدٍ منها بصورته، و ينفعُلُ في كَيْفِيَّتِهِ، و لا يُمكن بالعكس، لأن الانفعال في الصُّورة يقتضي الانفعال في الكَيْفِيَّة الصَّادِرة عنها، اذ المعلولات تابعة لعللها و لا ينعكس، بل انما تكسر الصُّور و تنكسرُ الكَيْفِيَّات، و هناك استحيلُ العناصر في الكَيْفِيَّات المُتضَادَّة المُنبِئة عن تلك الصُّور، حتَّى تحصل بينها كَيْفِيَّة متوسطة تستبرد بالقياس الى حارّها، و تستسخن بالقياس الى باردّها، و كذلك في الرطوبة و اليبوسة، و يتشابه الجميع في تلك الكَيْفِيَّة، فتلك الكَيْفِيَّة المتوسطة هي المزاج.

فقوله: «بل استحالت في كَيْفِيَّاتِها»، اشارة الى حركة الاسطقسات في الكَيْفِيَّات لأن الكَيْفِيَّة نفسها، لا تتحرَّك و لا تستحيل، بل تتبدَّل و محلّها يستحيلُ فيها، و قوله: «المُتضَادَّة» اي المُتخالفة.

١. قوله: «اذا امتزجت»، العناصرُ لو امتزجت لما كان للعناصر كَيْفِيَّاتٌ متضادةً فاذا امتزجت، تفاعلت فيكون كُلُّ واحدٍ منها فاعلاً و منفعلًا، فلا يمكن ان يكون فعل كُلِّ واحدٍ منها و انفعاله من حيثية واحدة، كما ذكر، بل كُلُّ واحدٍ منها يفعل بصورته و ينفعُلُ بكَيْفِيَّتِهِ. و لقاتل ان يقول: سيجيءُ ان فعل الصُّورة النوعية في مادّتها بذاتها، و في غير مادّتها بتوسط الكَيْفِيَّة، فلو فعلت صورة عنصرية في كَيْفِيَّة عنصرٍ آخر، كان بتوسط كَيْفِيَّة فيعود المحذور ضرورة الكَيْفِيَّة المتوسطة الفاعلية تكون غالبية و الكَيْفِيَّة تكون معلولة.

- لا يُقال: سيقرُّ ان المنفعِل، ليس هو الكَيْفِيَّة، بل المادّة المُستحيلة في الكَيْفِيَّة.

- لانّا نقول: نحنُ نعلم بالضرورة ان الكَيْفِيَّة تنكسرُ في حدِّ نفسها، او لا يرى ان الماء البارد، ينكسرُ حرارة الحارّ ببرودة البارد، فاذا كان الكسر بتوسط كَيْفِيَّة كانت تلك الكَيْفِيَّة المنكسرة مغلوبة، و ايضاً اذا كانت المادّة منفعلّة في الكَيْفِيَّة يكون الكَيْفِيَّة مغلوبةً بالضرورة و حينئذٍ يعود المحذور المذكور، و لعلّ المحيِّصُ عن هذا بالتزام ان كَيْفِيَّة واحدة تكون غالبيةً مغلوبةً في حالة واحدةٍ من جهتيه، غالبيةً من جهة الصُّورة و مغلوبةً من جهة المادّة، فتأمّل، م.

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التّضاد، على الحقيقى^(١) الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف، لما كان هذا الحدّ متنا ولا للمزاج الثانى الواقع بين أسطقسات مُمتزجة، قد انكسرت كفيّاتها بحسب المزاج الاول، فاذن ينبغى ان يحمل على التّخالف فقط، حتّى يتناولهما معاً.

وقوله: «متفاعلة فيها»، اى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصّور فى الكيفيات. و قوله: «حتّى تكتسى كفيّةً متوسطةً توسطاً ما»، اى اذا كان الحارّ - مثلاً - عشرة اجزاء و الباردُ خمسة اجزاء كانت الكيفيّة المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة، على نسبة الثلث و الثلثين، فلا تكون الكيفيّة متوسطةً على الاطلاق دائماً، بل توسطاً ما.

قوله: «فى حدّ ما مُتشابهةً فى اجزائها»، اى فى حدّ من الحدود التى لا تتناهى بين الاطراف، و ذلك الحدّ يكون متشابهاً فى اجزاء الأسطقسات، او الكيفيّة التى فى ذلك الحدّ، تكون متشابهةً، فتكون حرارة الجزء الثّارى، كحرارة الجزء المائى، فهذا بيان ما فى

١. قوله: «قال الفاضل الشارح، لو حمل هذا التّضاد على الحقيقى»، خرج المزاج الثّانى، كمزاج الذّهب الحاصل من امتزاج الزّبيق او الكبريت، عن حدّ مطلق المزاج، لانّ مزاج الزّبيق، ليس فى غاية البعد عن مزاج الكبريت، لتشابههما و حصولهما عن كليّات منسكرة، فلا بدّ ان يُراد بالتّضاد التّخالف، و هذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلّم ضرورةً، فانّ المركّبات بعضها حارّ و بعضها بارد، و بعضها رطبّ و بعضها يابس.

و كما انّ بين نفس السّواد و البياض تضاداً و غاية خلافٍ، كذلك و بين نفس الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليُبوسة، ثمّ قال: حاصل الاقول فى المزاج الى بقاء الصّور التّوعيّة و استحالة كفيّة كلّ واحدٍ منهما، فيكون مبنياً على اثبات الاستحالة فى الكيفيات الاربع، لكنّ الشيخ لم يبيّن الاستحالة الّا فى الحرارة و البرودة بانّ الماء الحارّ يصير بارداً او بالعكس، و اما استحالة النّار و الارض فى اليُبوسة و استحالة الهواء الماء فى الميعان، مع انحفاظ صورها التّوعيّة، فلا.

و الجواب انّ تحليل المركّبات يدلّ على أنّها ممتزجة عن العناصر فانه اذا قطر المركّب فى القرع و الانبيق حصل الارض و ماء و هواء و ذلك يدلّ على أنّها كانت موجودة فيه و اما النّار، فلا بدّ منها اذ لا بدّ من حرارة طابخة للمركّب، و هى حرارة النّار، فلما اشتمل المركّبات على العناصر لا شكّ أنّها متشابهة الاجزاء فى الكيفيّة و لا يكون كذلك الّا بعد استحالتها فى جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات، م.

الكتاب، و قال الفاضل الشارح: امرُ المزاج مبنئٌ على اثبات الاستحالة، و الشيخ لم يثبتها الا في الحارّ و البارد.

اقول: وجود المركّبات المُتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء و جمود الارض، دليلٌ على وجود الكيفيّة المتوسّطة بينهما، و هي لا تحصلُ الا بالاستحالة فيها، و هيّ هنا بحثٌ هو ان يقال: انّكم حكمتُم - فيما مرّ - انّ الصّور انما تفعلُ في سائر الموادّ بالكيفيّات الفعلية، و هيّ هنا جعلتُم الصّور فاعلةً و الكيفيّات منفعةً، فقد ناقضتُم كلامكم بوجهين؛ احدهما انكم جعلتُم الصّور هيّ هنا فاعلةً بذاتها، لا بتلك الكيفيّات و الثاني انكم جعلتُم الكيفيّات الفعلية منفعةً.

و الجوابُ انا لم نجعل الكيفيّات انفسها منفعةً، بل المُنفعة هي المادّة، لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيّات، و ايضاً لم نجعل الصّور فاعلةً في غير موادّها بذاتها بتلك الكيفيّات.

و بيان ذلك، انّ الصّورة الثّارّة - مثلاً - هي المبدأ لحصول الحرارة في مادّتها، فان انفردت، فعلت فعلها ذلك بذاتها و انفعلت المادّة عنها، فحصلت الحرارة في المادّة شديدةً، و انّ امتزج الماء بها، اثرت في ايضاً بتوسّط حرارتها تلك في مادّة الماء الباردة بسببِ صورة المائيّة، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها، كما ذكرنا في الميل سواء، و لو كانت تلك المادّة خاليةً عن البرودة، لفعلت فيها حرارة، و فعلت ايضاً صورة الماء في المادّة الثّار مثل ذلك، حتّى استقرّت الكيفيّة المتوسّطة في المُدتين مُتشابهة.

و الدليلُ على انّ الصّورة^(١) انما تفعلُ في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة، انّ الماء الحارّ اذا امتزج بالماء البارد، انفعلت مادّة البارد من الحرارة، كما تفعلُ مادّة الحارّ من البرودة و ان لم تكن هناك صورةً مسخنةً، فاذن ظهر انّ الفاعلة هي الصّورة بتوسّط الكيفيّة، و انّ المُنفعة هي المادّة المُستحيلة في الكيفيّة لا الكيفيّة.

١. قوله: «و الدليل على انّ الصّورة» و الدليل على انّ الصّورة تفعلُ في غير مادّتها بتوسّط الكيفيّة، انّ الماء الحارّ اذا اختلط بالماء البارد، ينفعُ كُلُّ منها عن الآخر، و انفعَل البارد من الحارّ انما هو في الصّورة المائيّة و هي مُبرّدة بالذات، فلو لا انّ تأثيرها في البارد بتوسّط الحرارة لم ينفعَل البارد منها، م.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: لا استحالة في الكيف و في الصورة ايضاً، و لم يسخن الماء في جوهره، بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته، و لا ما يظن أنه برد برد، بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلاً.»

اقول: قد تبين مما مضى، ان القول بالمزاج، مبني على القول بالاستحالة، فان الكيفية المسماة بـ«المزاج»، انما تتحصل بعد استحالة الاركان، و هو ايضاً مبني على القول بالكون، فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات، لا تهبط عن الاثير - كما مر - بل تكون هناك.

و كان في المتقدمتين من ينكرهما معاً، كانكساغورس و اصحابه القائلين الخليط، فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية و في الصورة^(١)، و يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفاً، بل هي مختلطة من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعية، و انما

١ - قوله: «فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية و في الصورة» القائلون بالخليط قالوا: في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم، و اجزاء على طبيعة العظم، و اجزاء على طبيعة الحنطة، و اجزاء على طبيعة الشعير، و هكذا و هي مختلط جداً، فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المشابهات بعضها، الى بعض أحس بها على تلك الطبيعة، و كذلك الكيفيات التي يحدث للاجسام، ليس بطريق الاستحالة، بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم، فبرزت حتى ان الماء اذا سخن، لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء نارية كمنت فيه، فبرزت بسبب ملاقات النار، و آخرون زعموا ان اجزاء نارية، نفذت في الماء من الخارج، فاختلطت بالاجزاء الباردة، فاحس بالكل كأنه حار، انما دعاهم الى ذلك الحكم اما انكار التغيير في الصورة، فامتناع كون شيء عن لا شيء، فان اللحم - مثلاً - كان معدوماً، فكيف يكون عن لا شيء و اما انكار الاستحالة في الكيف، فامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر، فان الماء لم يكن حاراً، فكيف يصير حاراً؟

و الجواب عن الاول بان الهولي، مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها أخرى بحسب استعدادها، و ليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض، و عن الثاني بان الماء كان بارداً فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها و التكيف بكيفية الحرارة و هذا ليس ببعيد، م.

يسمى بالغالب الظاهر منها، و يعرض لها عند ملاقة الغير، ان يبرز منها ما كان كامناً فيها، فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه، لا على أنه حدث، بل على أنه برز، و يُمكن فيها ما كان بارزاً، فيصير مغلوباً و غائباً بعد ما كان غالباً و ظاهراً.

و بازائهم، قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل «بروز»، بل على سبيل «نفوذ» من غيره فيه، كالماء - مثلاً - فإنه أنما يتسخنُ بنفوذ اجزاءٍ ناريةٍ فيه من النار المجاورة له، و المذهبان مُتقاربان، فإنهما يشتركان في ان الماء - مثلاً - لم يستحل حاراً لكن الحار نازٍ تخالطه، و يفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء، و الثاني يرى أنها وردت عليه من خارجهِ، و أنما دعاهم الى ذلك الحكم، بامتناع كون الشيء عن لا شيء، و امتناعُ صيرورة شيءٍ شيئاً آخر.

فالشيعُ لما فرغَ عن تقرير المزاج، اشتغل بالتنبيه على فسادِ هذين المذهبين، فان القول بالمزاج، لا يُمكن مع القول بهما، و قدّم الرأى الاخير، لأنه اشبه بالممكن، فقرر أولاً مذهبهم، و هو ظاهر، ثم اشتغل بالتنبيه على فسادِهِ و استدلل على ذلك بخسمة امورٍ من المُشاهدات.

قوله : «فان قلّت ذلك، فاعتبر حال المحكوك و المخلخل و المخضخض، حين يحمى من غير وصولٍ ناريةٍ غريبةٍ اليه.»

اقول: هذا أول استدلالٍ به و هو الاستدلالُ بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلبُ عليه احد العناصر الثلاثة الباقية، من غير وصولٍ نارٍ غريبةٍ يُمكن نفوذها فى المُسخن.

ف«المحكوك»، هو الشيء اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماساً عنيفةً، كخشبتين يابستين، فان المحكوكة منها، تحمى بل تحرق من غير نارٍ، و هو مما تغلب عليه الارضية.

و «المخلخل» هو الذى يجعلُ قوامه بالقسر رقيقاً متخلخلاً، كهواء الكير بالحاح النفخ عليه و منع الهواء الحار من الدخول اليه، فإنه يتسخنُ لا محالة، و ذلك لان السخونة تستلزمُ التخلخل، فالحركة الشديدة المُقتضية لرقّة القوام، تقتضى السخونة ايضاً.

و «المخضخض»، هو الجسمُ الرطب كالماء و نحوه الذى يتحركُ تحريكاً شديداً فإنه

يَتَسَخَّنُ إِيضاً.

قوله : « واعتبر حال المُسَخَّن في مستحصفٍ و في متخلخلٍ، هل يُمنع الاستحصافُ نفوذ ما يَسَخَّنُ بالفشو فيه و على نسبةِ قوامه. »

اقول: وهذا استدلالٌ ثانٍ و هو أنَّ المائعَيْن المُتَشَابِهَيْن، اذا سُخِّنَا في انائِن، احدهُما مستحصفٌ اى مستحكمُ الجرم كالنَّحاس - مثلاً - و الثَّانِي متخلخلٌ، اى متخلخلٌ ففى الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج و المُسامات الصَّغيرة كالخزف، فلو كان التَّسَخَّن بنفوذ النَّار و فشوها في المائع، لوجب ان يَتَسَخَّن الَّذِي فى المُتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين، لسهولة التَّفُوذ فيه دون الآخر، و ليس الامرُ كذلك.

قوله : « و هل الامتلاء من مصموم مفدوم يمنعُ البلاغ في التَّسَخَّن لمنع الفشو ^(١) اذا كان لا يخرجُ منه شىءٌ يعتدُّ به يختلفُ مكانه فاشٌ يعتدُّ به. »

صمام القارورة: شدادها، فدامها: ما يوضع في فيها، و هذا استدلالٌ ثالثٌ و هو أنَّ امتلاء الاناء المصموم، يجبُ - على تقرير ذلك المذهب - ان يمنع عن تسخَّن ما فيه تسخَّنًا بالغا لامتناع دخول شىءٍ يعتدُّ به فيه الا بعد خروج شىءٍ عنه اذا لتداخل محالٌ و ليس كذلك.

قوله : « واعتبر حال القماقم الصَّياحة. »

اقول: هذا استدلالٌ رابعٌ و هو أنَّ القمقمة اذا ملئت ماء، و شدُّ رأسها شدًّا مُحْكَمًا، و وضعت على نارٍ قويَّةٍ فانَّها تنشقَّ بعد صيرورة اكثر مائها ناراً، و تصيح صيحةً عظيمةً هائلةً، تنفر عنها الدَّواب و البهائم، و هى من حيل المُتَحَارِبِينَ، فحدوثُ السَّخونة، و النَّار داخلها مع امتناع دخول النَّار فيها و خروج الماء منها يدلُّ على الاستحالة و الكون معاً.

قوله : « و أنظر ما بال الجمد يبردُ ما فوقه و الباردُ من اجزائه لا يصعد لثقله. »

وهذا استدلالٌ خامسٌ وهوانُ الجمدِ يبرِّدُ ما وضع فوقه، و الاجزاء الباردة لا تتصعد بالطَّبع، ولا قاسرها هناك، فاذن هو الاستحالة، و قول الفاضل الشارح: انَّ الجسم البارد بالطَّبع، اذا وضع فوق الجمد فلعلَّه يبرِّدُ بالطَّبع، مردودٌ لانه يقتضى ان يبرِّد مثله من غير وضعٍ على الجمد، مثل تبرِّده.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلَّك تقول: انَّ النَّارِيَّةَ كامنَةٌ ببرزها الحكِّ و الخضخضة، من غير تولّد سخونةٍ و لا ناريّة.»

هذا هو المذهب الآخر، و هو القول بالكمون و البروز، و انما اقتصر على الحكِّ و الخضخضة^(١)، لانَّ كونَ النَّارِ فيما يغلب عليه الباردان بالطَّبع اغرب. و قال الفاضل الشارح: و ذلك لانَّ لهم ان يقولوا: الهواءُ حارٌّ بالطَّبع و تأثير الخلخلة فيه، تصفيتهُ عمّا يخالطهُ من الارض و الماء، حتّى تظهر كفيّتهُ و لا تلزم على ذلك استحالةٌ.

قوله: «فهل يسعك ان تصدّق بوجود جميع النَّارِيَّةِ المُنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلةٌ لبقيةٍ منها فاشيةٌ في ظاهرِ الجمرة و باطنه و تحسّ فاشيةٌ في جميع جرم الزّجاج الذّائب عند استشفاف البصر، فلو لم يكن في الخشب من النَّاريةِ اّلا الباقي فيه عند التّجمّر، لكان لا يسعك ان تصدّق بكمونه كموناً لا يبرزه رضىً و لا سحق، و لا يلحقه لمس و لا نظر فكيف و لو كان هناك كمونٌ و بروزٌ، لكان اكثر الكامنُ برز و فارق، ثمّ الكلام بعد هذا طويلاً.»

نبّه على فساد هذا المذهب، بانَّ النَّارِيَّةَ الكثيرة الّتى تنفصلُ عن خشبة الغضا، منها ما

١ - قوله: «و انما اقتصر على الحكِّ و الخضخضة»، و ما ذكر الخلخلة، كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول، لانَّ الكمون و البروز فيهما اغرب. و قال الامام: لانَّ الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما، لانّهما يسخنان جسماً بارداً و هو الماء و الارض، و اما الخلخلة، فانّها تسخّنُ الهواء و هم غير محتاجين الى الكمون فيه، لانَّ الهواءَ حارّةً يصفو بالخلخلة عمّا يخالطهُ من الارضية و المائية، فيكون فعل الطّبيعة في الحرارة اقوى، و لا خفاء في انّ هذا التّوجيه اّولى، م.

ينفصلُ ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها، ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودةً بالفعل في باطنها على سبيل الكمون، غير محرقةٍ إياها، وكذلك النَّارِيَّةُ الفاشيةُ في الرَّجَاجِ الذَّائِبِ، لو كان قبل ذلك في الرَّجَاجِ موجوداً، لكان مُبَصَّراً كما كان بعد البروز مبصراً، اذ هو شفافٌ لا يمنعُ البصرَ عن النَّوْذِ فيه و الاحساسُ بما في باطنه، بل لو لم تكن في الغضا الّا النَّارِيَّةُ الباقيةُ بعد التَّجَمُّرِ، لامتنع التَّصْدِيقُ بوجودها بالفعل، فيه وجوداً لا يبرزه الرُّضُّ و السَّحْقُ ولا يدرك باللمس و النَّظَرُ فكيف يُمكن أن تصدِّق بوجود جميع تلك النَّارِيَّةِ الَّتِي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية؟

و المراد من قوله: «ثم الكلام بعد هذا طويل»، أنَّ لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب و ذكر ما يردُّ عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل، بياناتٌ لكن لما كان فيما اوردناه كفايةً، كان الكلامُ فيما بعد ذلك يقتضى طويلاً.

و اعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الادوية الحارة كالفرفيون، انما تكون لكثرة الاجزاء النَّارِيَّةِ الَّتِي فيها مع أنَّها غيرُ ظاهرةٍ للحسِّ عند السَّحْقِ و الرُّضِّ، فلم لا يجوزُ ان يكون هيئتها مثله؟

فان قيل: ليس فيها اجزاءٌ نارِيَّةٌ لكنَّها تسخنُ بدن الحَيِّ عن انفعالها عنه بالخاصية، كان قولاً بأنَّها تسخن بالخاصية لا بالكيفية، وهذا خلافُ ما قالته الاطباء.

و الجوابُ أنَّ الاجزاء النَّارِيَّةِ الَّتِي في الفرفيون، انما لا تظهرُ الحسَّ لكونها منكسرة الكيفية للمزاج، فان قالوا بمثلِهِ ناقضوا مذهبهم، و الّا لزمهم ما مرَّ.

* نكتة *

«اعلم أنَّ استضاءة النَّارِ السَّاترة لماوراهها، انما يكونُ ذلك لها اذا علقَت شيئاً ارضياً يفعلُ بالضوء عنها، ولذلك الاصول السَّعْلُ و حيث النَّارُ قويَّةٌ هي شَفَافَةٌ لا يقع لها ظلٌّ، و يقع لما فوقها ظلٌّ عن مصباحٍ آخر.»

اقول: يريدُ بيان أنَّ النَّارَ المرئية، ليست ببسيطة^(١)، و البسيطُ شَفَافَةٌ لا لون لها،

١ - قوله: «يريدُ بيان أنَّ النَّارَ المرئية ليست ببسيطة»، حاصلُهُ أنَّ النَّارَ الصَّرفة، شَفَافَةٌ غير مرئية، و انما تكونُ مرئية ملونة لتعلُّقها بأجزاءٍ ارضية تستضيء بضوئها، فهيها دعويان؛ اما

فالمُرَاد باستضاءة النَّار شُعْلَتِهَا، وَ قِيدَها: «السَّاتِرَةُ لِمَا وِراها»، لِيَسْتَدِلَّ بِذَلِكَ عَلَى كَوْنِهَا مُشْتَمِلَةً عَلَى اجْراءٍ اَرْضِيَّةٍ، ثُمَّ ذَكَرَ عَلَّةَ كَوْنِهَا مُسْتَضِيئةً وَ هُوَ انْفِعَالُ الاجْزاءِ الارْضِيَّةِ عَنْهَا بِالضَّوِّ، فَنَبَّهَ بِذَلِكَ عَلَى أَنَّ النَّارَ الصَّرْفَةَ شَفَافَةٌ لَعَدَمِ مَا يَقْبَلُ الضَّوِّ عَنْهَا. ثُمَّ اسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ اَيْضاً بِأَنَّ النَّارَ الْقَوِيَّةَ الْمُتِمَكِّنَةَ مِنَ الاحْوالَةِ الشَّامَةِ لِلْاجْراءِ الارْضِيَّةِ كَمَا فِي اُصُولِ الشَّلْعِ، وَ حَيْثُ تَكُونُ النَّارُ قَوِيَّةً مِنْ سائرِ اجْزائها، اَنَّمَا تَكُونُ شَفَافَةً يَنْفِذُ الْبَصَرَ فِيها عَدِيمةً الظِّلِّ غَيْرُ سَاتِرَةٍ لِمَا وِراها، ثُمَّ قالَ: «وَ يَقَعُ لِمَا فَوْقَها ظِلٌّ»، اِى لِرَأْسِ الشَّلْعَةِ.

قوله: «وَ رُبُّما كان انْفِراجُهُ وَ تَحْجُمُهُ وَ انْتِشارُهُ اَكْثَرُ مِنْ حِجْمِ الشَّفَافِ، حَتَّى لا يَكُونُ لِقائِلٍ اِنْ يَقُولُ: اَنَّ الشَّفِيفَ لِلانْتِشارِ وَ خِلافُهُ لاسْتِحْدادِ الصَّنوبرِيَّةِ، مُسْتَحْصَفَةُ النَّارِ..» هَذَا جِوابٌ عَنِ سِؤالٍ ذَكَرَهُ بَعْدَهُ، وَ هُوَ اِنْ يُقالُ: لَعَلَّ الشَّفِيفَ وَ عَدَمُ الظِّلِّ فِي اُصُولِ الشَّلْعِ، كانا لا يَنْتَشارِ اجْزاءُ النَّارِيَّةِ وَ تَفَرُّقُها هُنَاكَ، وَ عَدَمُ الشَّفِيفِ وَ الظِّلِّ فِيمَا فَوْقَهُ لا يَكْتَنِزُها وَ اجْتِماعُها وَ ذَلِكَ لِأَنَّ شَكْلَ الشَّلْعَةِ يَكُونُ فِي الْاَكْثَرِ مَخْرُوطاً صَنْوَبَرِيًّا، فَالاجْزاءُ تَنْتَشِرُ فِي قاعِدَةِ المَخْرُوطِ وَ تَجْتَمِعُ فِي رَأْسِهِ. وَ اجابَ بِأَنَّهُ رُبُّما لا يَكُونُ شَكْلُهُ كَذَلِكَ، بَلْ كانَ بِالْعَكْسِ، فَكانَ انْفِراجُ رَأْسِ الشَّلْعَةِ وَ تَحْجُمُهُ، اِى عَظَمُهُ وَ انْتِشارُهُ اَكْثَرُ مِنْ حِجْمِ الشَّفَافِ الَّذِى هُوَ اُصْلُها، وَ مَعَ ذَلِكَ، يَكُونُ الشَّفِيفَ وَ عَدَمُ الظِّلِّ فِي الْاُصْلِ، دُونَ الرِّأْسِ.

قوله: «فَبَيَّنَ مِنْ هَذَا، اَنَّ النَّارَ الْبَسِيطَةَ شَفَافَةٌ كَالْهَواءِ..» فَهَذَا هُوَ النَّتِيجَةُ لِمَا مَضَى.

قوله: «وَ اِذا اسْتَحالَ اليَها النَّارُ المُرْكَبَةُ الَّتِى تَكُونُ مِنْها الشَّهْبُ اسْتِحالَةً تَامَّةً شَفَتْ،

الْأَوَّلَى فَلانَّ النَّارَ حَيْثُ تَكُونُ قَوِيَّةً مُتِمَكِّنَةً مِنْ اِحْوالَةِ الاجْزاءِ الارْضِيَّةِ اِلِى نَفْسِها، كَمَا تَكُونُ فِي اُصُولِ الشَّلْعِ، تَكُونُ شَفَافَةً لا ظِلَّ لَها، وَ اَمَّا الثَّانِيَةُ فَلانَّ النَّارَ اِذا كانَتْ ضَعِيفَةً لا تَتِمَكَّنُ مِنْ اِحْوالَةِ الاجْزاءِ الارْضِيَّةِ، كَمَا فِي رَأْسِ الشَّلْعَةِ يَقَعُ لَها ظِلٌّ وَ الظِّلُّ اَنَّمَا يَكُونُ لِلْاجْسامِ الارْضِيَّةِ، م.

فَظَنَ أَنَّهَا طَفَنَتْ.»

اقول: المُتَحَلِّل اليابس المُتَصَعِد لاكتساب الحرارة^(١)، اعنى الدُّخَان المُرتَفَع من الارض، اَنَّمَا يعلو البخار، لِأَنَّ اليابس اَكثَرُ حِفْظاً لِلْكِيفِيَّةِ الْفَعْلِيَّةِ وَاَشَدُّ اِفْرَاطاً فِيهَا لَذَلِكَ،

١ - قوله: «المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة»، لا بُدَّ من تقديم مقدّمتين؛ احديهما انَّ الحرارة اذا غلبت فى الجسم الرُّطْب كالنَّار فى الماء، فما ارتفع منه يُسَمَّى «بخاراً» واذا غلبت فى الجسم اليابس كالنَّار فى الحطب، فما ارتفع منه يُسَمَّى دخاناً، فالْبُخَار اجزاءٌ لطيفةٌ مائيةٌ تَلَطَّفُ بالحرارة فتصاعدت مُختلطة باجزاءٍ اَرْضِيَّةٍ هوائيةٍ، والدُّخَان اجزاءٌ اَرْضِيَّةٌ تَلَطَّفُ بالحرارة مختلطة بها.

الثَّانِيَةُ اَنَّ الْبُخَارَات لغلظها، لا تصعدُ الى غايةِ كَرَةِ الْهَوَاءِ، بَلْ تَقْفُ دُونَهَا فَلَا بُدَّ مِنْ هَوَاءٍ لَا بُخَارَ فِيهِ، لَكِنْ مِنْهُ مَا يَلِي كَرَةَ النَّارِ فَيَكُونُ حَارّاً بِحَرَارَةِ النَّارِ، وَمِنْهُ مَا لَا نَارَ فِيهِ، وَمَا فِيهِ الْبُخَارُ فَمِنْهُ مَا يَجَاوِرُ الْاَرْضَ وَيَسْرَى اِلَيْهِ سَخُونَةُ الْاَرْضِ، وَفِيهِ اَيْضاً اُجْزَاءٌ هَبَائِيَّةٌ اَرْضِيَّةٌ يَسْتَضِيءُ بِاَضْوَاءِ الْكَوَاكِبِ وَيَتَسَخَّنُ، وَمِنْهُ مَا لَا يَسْرَى اِلَيْهِ سَخُونَةُ الْاَرْضِ وَلَا يَكُونُ فِيهِ اِلَّا مُحَضُّ الْبُخَارِ الَّذِي هُوَ اُجْزَاءٌ مائيةٌ، فَيَكُونُ ثَمَّةُ بَرودةٍ عَظِيمَةٍ فَلِهَذَا كَانَ لِلْهَوَاءِ اَرْبَعُ طَبَقَاتٍ؛ طَبَقَةُ الْهَوَاءِ الْحَارِّ بِالنَّارِ، وَطَبَقَةُ الْهَوَاءِ الصَّارِفِ، وَطَبَقَةُ الْبَارِدَةِ الَّتِي يَنْزَلُ مِنْهَا الْمَطَرُ وَالتَّلْجُ اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَطَبَقَةُ الْمَجَاوِرَةِ لِلْاَرْضِ. ثُمَّ الدُّخَانُ اِذَا ارْتَفَعَ مِنَ الْاَرْضِ، يعلو الْبُخَارُ لِأَنَّ حِفْظَهُ لِلْحَرَارَةِ الْمُصْعَدَةِ اَكْثَرُ، فَاِذَا بَلَغَ الطَّبَقَةَ الْحَارَّةَ مِنَ الْهَوَاءِ وَقَعَ فِيهِ شَعْلَةٌ مِنَ النَّارِ وَانْعَكَسَتْ اِلَى آخِرِهِ فِي سَمْتِهِ اَيْنَمَا وَقَعَ فَيَرى كَأَنَّ كَوْكَباً اَنْقَضَ وَهُوَ الْمُسَمَّى بِ«الشَّهَابِ»، وَاِذَا اسْتَحَالَ مَا فِيهِ مِنَ الْاِجْزَاءِ الْاَرْضِيَّةِ نَاراً، صَارَتْ شَفَافَةً وَغَابَتْ عَنِ الْحَسِّ فَظَنَ أَنَّهَا اَنْطَقَتْ، فَاَنْطَفَاءُ النَّارِ يَقَعُ عَلَى وَجْهَيْنِ؛ اَحَدُهُمَا هَذَا وَهُوَ اِحَالَةُ النَّارِ الْاِجْزَاءِ الْاَرْضِيَّةِ الَّتِي تَلَعَّقَتْ هِيَ بِهَا نَاراً، فَيَزُولُ الضَّوُّ وَيَصِيرُ شَفَافَةً، وَالثَّانِي اسْتِحَالَةُ النَّارِ هَوَاناً وَانْفِصَالِ الْاِجْزَاءِ الْاَرْضِيَّةِ عَنْهَا وَهُوَ السَّبَبُ الْاَكْثَرُ فِي اَنْطِفَاءِ النَّارِ عِنْدَنَا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «الَّذِي كَلَّمَا قَوِيَتِ النَّارُ قَلَّ»، فَتَنِيَّةٌ اَيْضاً عَلَى اَنَّ النَّارَ فِي نَفْسِهَا شَفَافَةٌ لِأَنَّ الدُّخَانَ اُجْزَاءٌ اَرْضِيَّةٌ، وَكَلَّمَا كَانَ الدُّخَانُ اَقْلَ، كَانَ الضَّوُّ وَالحَمَرَةُ اللَّهْيِيَّةُ اَقْلَ فَالضَّوُّ اَنَّمَا يَحْصُلُ بِسَبَبِ مَخَالَطَةِ الْاِجْزَاءِ الْاَرْضِيَّةِ نَاراً.

وَعَلِمَ أَنَّهُ قَدْ صَرَّحَ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعٍ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ بِأَنَّ النَّارَ الْقَوِيَّةَ يَجْعَلُ الْاِجْزَاءَ الْاَرْضِيَّةَ نَاراً، وَهَذَا مُخَالَفٌ مَا قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الْاَطْرَافَ لَا يَكُونُ مِنَ الْاَطْرَافِ، م.

فاذا بلغ الجوَّ الاقصى الحارَّ بالفعل، لُبعِدِه عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقُرْبِه من الاثير، اشتعل طرفه العالى اولاً، ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره، فرأى الاشتعال مُمتدّاً على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المُسمّى بـ«الشهاب»، فاذا استحالت الاجزاء الارضية ناراً صرفه، صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة، فظنَّ أنَّها طفت، فليس ذلك بطفو.

قوله: «و لعلَّ ذلك من اسباب طفوها احياناً عندنا»

اقول: وهو اذا القينا شريحة في تور - مثلاً - مشتعلاً مسعراً، صارت النار فيه شفافة لقوتها، فانَّ الشريحة تشتعلُ ثم تنطفئ.

قوله: «و الاشبه انْ اكثر السبب في ذلك عندنا، استحالة النَّارية هوائاً وانفصال الكثافة الارضية دُخاناً، الَّذي كُلُّما قويَت النار قلَّ، لانَّها تكون اقدر على احالة الارضية بالنَّار ناراً، فلم يبق ما يكون دُخاناً بقاءه في النَّار الضَّعيفة».

اقول: وذلك لانَّ النَّارَ عندنا، تكونُ في اكثر ضعيفة لاحالة اضدادها بها، فتستحيلُ هواء، و تنفصلُ الارضية عنها دُخاناً، ثم يَبين حال احوالها الارضية بحسب قوتها وضعفها.

قوله: «و هذه التَّكته غير مُناسبة بحسب النوع للغرض، و مُناسبة بحسب الجنس».

اقول: الكلامُ كان في المُركَّبات و بسببها في المزاج، و انجزَّ الى ابطال المذاهب المُخالفة لذلك، و هذا البحث لا يُناسبُه من حيث تعلُّقه بالمزاج و التَّركيب، و يُناسبُه من حيث تعلُّقه بالعناصر الَّتِي هي اصولُ التَّركيب و المزاج، فكان مُناسباً بحسب الجنس دون النوع^(١) و كان الاصوب ان يقول: و هذه التَّكته غير مُناسبة بحسب الصُّورة و مُناسبة

١ - قوله: «فكان مُناسباً بحسب الجنس، دون النوع»، انما يكون كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المُركَّب و ليس كذلك، فلماذا قال: و الاصوتُ أنَّها غير مُناسبة بحسب الصُّورة، لانَّ صورة المُركَّب، غيرُ مُناسبة لصورة البسيط، مُناسبة بحسب المادَّة، لاشتراكها بين الاجسام البسيطة و المُركَّبة العنصرية، على انَّ الامر في ذلك سهلٌ لانَّا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن

بحسب المادّة و الغرض من ايرادِ هذا «التّكّة»، هو التّنبيه على انّ كون النّار المُحيطة بسائر العناصر، غير مرئيّة هو لبساطتها.

* تنبيه *

«انظر الى حكمة الصّانع بدء، فخلق اصولاً، ثم خلق منها امزجة شتّى، واعد كلّ مزاجٍ نوع، وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال، وجعل اقربها من الاعتدال المُمكن مزاج الانسان لتستوكرهُ نفسه النّاطقة.»

اقول: الشّيخ قد لاحظَ في هذا الفصل، عبارة الشّيخ الفاضل ابي نصر الفارابي، فأنّه قال في المختصر الموسوم بـ«عيون المسائل» بهذه العبارة: حكمة الباري - تعالى - في الغاية، لأنّه خلق الاصول و اظهر منها الامزجة المُختلفة، و خصّ كلّ مزاجٍ بنوعٍ من الانواع، و جعل كلّ مزاجٍ كان ابعد عن الاعتدال سببُ كلّ نوعٍ كان ابعد عن الكمال، و جعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاجَ البشر، حتّى يصلح لقبول النّفس النّاطقة، فالاصولُ هي الأسطقات الاربعة، و اخرج الامزجة عن الاعتدال، هو مزاجُ اقرب المعادن الى العناصر.

وأمّا قال: «اقربها من اعتدال المُمكن»، لأنّ الاعتدال الحقيقي عنده، ليس بموجودٍ، و في قوله: «لتستوكرهُ» استعارة لطيفة منبّهة على تجريد النّفس، اذ جعل نسبتها الى المزاج، نسبة الطّائر الى وكره.

و اعلم انّ انكسار تضادّ الكيفيّات و استقرارها على كيفةٍ متوسطةٍ وحدانيةٍ نسبةٌ مثالها الى مبدئها الواحد، بسببها تستحقّ لان يفيض عليها صورة، او نفساً تحفظها، فكلّما كان الانكسار اتمّ، كانت النّسبة اكمل، و النّفس الفائضة بعمدتها اشبه.

و اعترض الفاضل الشارح، على قول الشّيخ: «و اعدّ كلّ مزاجٍ نوع»، بانّ كلّ مزاجٍ اتمّا يستعدّ لقبول صورةٍ لذاته لا يجعل غيره، و استشهد بقوله في النمط الخامس: «وانّ وجود المُحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم، ليس بفعل الفاعل، بل لذاته».

و اقول: موجد الشّيء، هو الموجدُ لصفاته الدّاتيّة، فانّ فاعل السّواد، هو الَّذي فعله

لونا، واما قولهم: تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل، فليس معناها أنها ليست بفعل فاعل للشئ؛ بل أنها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ و ليست بفعل فاعل مبين لهما، فان بعض الصفات محتاجةً معهما الى غيرهما. و اعترض ايضاً على قوله: «و اقربها من الاعتدال»^(١) الممكن، مزاج الانسان، بان

١ - قوله: «و اعترض ايضاً على قوله و اقربها من الاعتدال»، قال الامام: كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عليه اكمل، و قد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع، و اخرجها من الاعتدال القلب فوجت ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب.

اجاب بان الشيخ قال: تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة، و كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى ان يكون اعدل الامزجة، بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء الخفية و الثقيلة فيها من التساوى، و هي اول ما يتعلق النفس بها، ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها، ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة، و هذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه «القانون» ان الروح و القلب، احرا ما في البدن؛ حاراً جداً مايلان الى الافراط، و الخفيان غلبان على الارواح، فالقول بقرب الثقيل و الخفيف فيها الى التساوى مما ينافيه قطعاً. بل الحق في الجواب، ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي، لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير، و ذلك لا يتم الا باعضاء آية.

فالمزاج المعدل لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء، بل هو مزاج جميع البدن اعنى امزجة الاعضاء، و ذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الآخر. و اما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب، فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه، لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال، و الاستكمال به انما يكون بالاعمال و الحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب.

- فان قلت: لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل و الصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مرّ وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء و ليس كذلك.

- فنقول: ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة، و مجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع

المباحث الطبيّة، شهدت بأنّ اعدلّ الاعضاء جلدّ الاصابع، و اخرجها عن الاعتدال القلب، فكان ينبغي ان تتعلّق النّفس بتلك الجلدة لا بالقلب.

و اقول: كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء، لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق، فانّ الاعضاء، من حيث هي اعضاء، ليست بقريبة من الاعتدال، لغلبة الجزئين الثقيلين عليها، وايضاً ليست الاعضاء ممّا تتعلّق بها النّفس اولاً، و المزاج المستعدّ لقبول الصّورة الحيوانيّة - فضلاً عن الانسانيّة - ليس هو مزاج الاعضاء، بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجراء الثّقيلة و الخفيفة فيها من التّساوى.

فهى اوّل شىء تتعلّق النّفوس به، ثمّ تلك النّفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح و اكمالها الشّخصى و النّوعى اولاً الى عضوٍ يحصر^(١) تلك الارواح و يمنعها عن التّفوّق و هو القلب، ثمّ الى عضوٍ يغذيها و هو الكبد، و الى عضوٍ يعدّها، لان تصير مبدئاً للحسّ و الحركة و هو الدّماغ، ثمّ الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضوٍ بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتّبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة و غيره، فيتمّ بجميع ذلك التّشخيص على التّفصيل المذكور فى كُتب الطّب.

فهذا و امثاله، ليس ممّا يخفى على الناظر فى كُتبهم و لكن من لم يجعل الله له نوراً، فما له من نورٍ.

ذلك من ان يكون المُمترجُ محلاً لتصرّف الصّورة و تأثيراتها، و العضو ليس كذلك، م.

١ - «يحضن»، خ.

النَّمطُ الثالث

فى النفس الارضية و السماوية (١)

١ - قوله: «النَّمطُ الثالث فى النفس الارضية»، للنفس الارضية معنى، و للنفس السماوية معنى آخر، و اسمُ النفس مقولٌ عليهما على سبيل الاشتراك اللفظى و ان اشتركا فى معنى واحد و هو كمالُ اَوَّل لجسمٍ طبيعيٍّ، لكنَّهُ ليس معنى النفس و اَلَّا لزم ان يكون صور البسايط و المعدنيّات نفوساً.

و ليس كذلك، فلهذا لم يعنون النَّمط بالنفس مطلقاً، بل فصلَ الى النفس الارضية و النفس السماوية، اَمَّا النفس الارضية، هى كُل نفسٍ فى الارض من الثّبات و الحيوان و هى كمالُ اَوَّل لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذى حيوة بالقوة.

اَمَّا الكمال، فهو ما يتمُّ به النوع فى ذاته او صفاته، اَمَّا فى ذاته فكصورة السّرير، فانه كمالٌ للخشب السّريرى، لا يتمُّ السّرير اَلَّا بها، و اَمَّا فى صفاته، فكالحركة فانها كمالٌ للجسم المتحرّك لا يتمُّ اَلَّا بها، و الكمالُ الاوّل ما يتمُّ به النوع فى ذاته، او يقال: ما يصيرُ به النوع نوعاً بالفعل و هو المنوع على ما مرّ، و الكمالُ الثّانى يتبعُ النوع من عوارضه، فالكمالُ الاوّل يتوقّف الذات عليه، و الكمالُ الثّانى يتوقّف على الذات و قد يُطلق الكمالُ الاوّل على معنى آخر و هو كمالُ ثانيٍ يترتّب عليه كمالُ آخر كالحركة.

و اَمَّا الجسم فالمراد به الجنس اى الطّبيعة الجسميّة المجردة عن الفصل و هى المادّة. و ليتذكّر انّ الذاتى قد يؤخذ بشرط لا شىء اعنى وحده و هو المادّة، و بهذا الاعتبار يكون جزئاً للنوع، و قد يؤخذ لا بشرط شىء و هو ان يكون مبهماً محتملاً لَانَّ يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس، و ان كان متعيّناً متحصلاً بنفسه فهو النوع، اذا تذكّرت هذا.

فنقول: لا شكّ انّ الثّبات و الحيوان، ليس مجرد طّبيعة الجسم، بل جسمٌ قد انضمّ اليه امرٌ صار به نباتاً او حيواناً؛ فذلك الامر له اعتباران: احدهما انه صورةٌ و جزءٌ للجسم النباتى او الحيوانى، و بهذا الاعتبار يكونُ جسم الثّبات و الحيوان مادّة، و ثانيهما اعتبار انه كمالٌ، فانّ الجسم من حيث انه جسمٌ طّبيعة ناقصةٌ، و اَمَّا كملت و تَمّت بانضمام ذلك الكمال، لكن لم يعرف ذلك

الامر باعتبار أنه صورة لأن الصورة يوهّم أن يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية، وأنما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصّلها ذلك الكمال، فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لا مادّة.

ثم ان عرفنا أنّ النفس كمال، فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها و ماهيتها، بل من حيث اضافتها الى البدن، فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، كما يؤخذ البناء في حدّ الباني وان كان لا يؤخذ في حدّه من حيث هو انسان، فلذلك صار النّظر في النفس من العلم الطّبيعي، وان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا ان نورد لذلك بحثاً آخر.

وامّا الطّبيعي، فهو ما يقابل الصّناعي، واما الآلي، فيجوز رفعه على أنّه صفة كمال، اى كمال أوّل آلي ذو آلة، ويجوز جرّه على أنّه وصف لجسم، اى جسمٌ مشتملٌ على الآلة، والثاني أظهر، و اياً ما كان، فليس المراد بالآلي، اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة مثل الغازية والتّامية والجاذبة والماسكة وغيرها، فإنّ آلات النفس بالذّات القوى، وتوسطها، الاعضاء.

وامّا ذى حيوة بالقوة، فليس معناه أنّ الجسم يكون حياً، فإنّ النّبات ليس بحى، بل المراد أنّه يشتمل على آلاتٍ يُمكن ان يصدر بتوسطها افاعيل الحياة من التّغذية، والتّنمية، وتوليد المثل، والادراك، والحركة، وأنما قال: «بغير توسطها»، لأنّ النطق وهو ادراك الكلّيات ليس بتوسط الآلة بل بالذّات، وهذا مفهوم الحدّ، واما احترازاته، فالكمالُ يشملُ سائر الكمالات بمنزلة الجنس.

وقوله: «لجسم طّبيعي»، احترازٌ عن صور الاجسام الصّناعية، وقوله: «آلي»، احترازٌ عن صور البسائط والمعدنيّات، لأنّها وان كانت كمالات اوليّة لاجسام طّبيعيّة، لكنّها غير آليّة.

واما قوله: «ذى حياة بالقوة»، فليبيان الاحتراز به مقدّمة وهى أنّهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أنّ لكلّ فلكٍ من الافلاك نفساً، ومنهم من يرى أنّ النفوس للافلاك الكلّيّة، و الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها، واذا تمهّد هذا فنقول: النفوس الفلكيّة، يخرج من التّعريف، بقيد الآلي على المذهب الأوّل، ولهذا ترى المحقّقين يقتصرون عليه، واما على المذهب الثّاني، فلا يخرج به فزيد فى التّعريف هذا القيد، ليخرج على المذهبين، فإنّها وان كانت كمالات اوليّة لاجسام، لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة، بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائماً بخلاف النفوس الحيوانيّة، فإنّ كلّ فعلٍ يفرض، فقد يكون بالقوة للحيوان، فليس الحيوان

أَمَّا فَصَلَ النَّفْسَ إِلَى الْأَرْضِيَّةِ وَالسَّمَاءِيَّةِ، لِأَنَّهَا لَا تَقَعُ عَلَيْهِمَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ، بَعْدَ

دَائِمًا فِي التَّنْمِيَةِ، وَلَا فِي التَّغْذِيَةِ، وَلَا فِي التَّوْلِيدِ، وَلَا فِي الْإِدْرَاكِ وَالحَرَكَةِ.

- لَا يُقَالُ: أَنْ أُرِيدَ بِأَفَاعِيلِ الْحَيَاةِ الْأَفْعَالِ الَّتِي لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْحَيَاةِ، فَلَا يَكُونُ التَّغْذِيَةُ وَالتَّنْمِيَةُ وَتَوْلِيدُ الْمَثَلِ مِنْهَا، وَأَنْ أُرِيدَ أَفْعَالُ الْحَيَاةِ وَأَنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الْحَيَاةِ، فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ جَمِيعُ أَفْعَالِ الْحَيَاةِ، خَرَجَ عَنِ التَّعْرِيفِ جَمِيعُ النَّفُوسِ النَّبَاتِيَّةِ وَغَيْرِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنَ النَّفُوسِ الْحَيَوَانِيَّةِ، وَأَنْ كَانَ الْمُرَادُ بَعْضُهَا، دَخَلَ فِي التَّعْرِيفِ صُورُ الْمَعْدِنِيَّاتِ وَالبَسَائِطِ، لِأَنَّهَا يَصْدُرُ عَنْهَا بَعْضُ مَا يَصْدُرُ مِنَ الْحَيَاةِ.

- لِأَنَّا نَقُولُ: الْمُرَادُ بَعْضُ الْأَفْعَالِ، فَكَأَنَّهُ أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: «مَا يَصْدُرُ مِنْ أَفَاعِيلِ الْحَيَاةِ»، وَصُورُ البَسَائِطِ وَالمَعْدِنِيَّاتِ خَارِجَةٌ بِقَيْدِ الْآلَةِ.

وَأَمَّا النَّفْسُ السَّمَاءِيَّةُ، فَهِيَ كَمَالُ أَوَّلِ لَجْسَمٍ طَبِيعِيٍّ، ذِي إِدْرَاكِ وَحَرَكَةٍ يَتْبَعَانِ تَعَقُّلاً كَلْباً سَنِينِ أَنْ لِلنَّفْسِ الْفَلَائِكِيَّةِ تَعَقُّلاً كَلْباً يَسْتَتَبِعُ إِدْرَاكاً جَزْئِيّاً وَارَادَةً جَزْئِيَّةً فِي جَرَمِ الْفَلَكَ، وَهَذَا الْقَيْدُ يَخْرُجُ النَّفْسَ الْأَرْضِيَّةَ، لِأَنَّ الْمُرَادَ جِسْمٌ طَبِيعِيٌّ ذِي إِدْرَاكِ وَحَرَكَةٍ دَائِمًا لِأَنَّهُ فِي مُقَابِلِهِ فِي الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ النَّفْسُ الْأَرْضِيَّةُ، وَأَمَّا حَذْفُ عَنِ التَّعْرِيفِ الْأَوَّلَى لِيَسْتَقِيمَ عَلَى الْمَذْهَبِينَ. قَالَ الْإِمَامُ فِي «الْمُلَخَّصِ»: زَعَمَ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُ النَّفْسِ بِمَا يَنْدَرُجُ فِيهِ النَّفُوسُ الثَّلَاثَةُ، لِأَنَّهُ أَنْ فَسَّرْنَاهَا بِمَا يَصْدُرُ مِنْهُ فَعَلَّ مَا كَانَ الْعَقْلُ وَطَبِيعَةُ نَفْساً، وَأَنْ فَسَّرْنَاهَا بِمَا يَفْعَلُ بِالْقَصْدِ، خَرَجَ عَنْهُ النَّفْسُ النَّبَاتِيَّةُ وَأَنْ فَسَّرْنَاهَا بِمَا يَصْدُرُ عَنْهُ الْأَفْعَالُ بِالْآلَاتِ، يَخْرُجُ عَنْهُ النَّفْسُ الْفَلَائِكِيَّةُ، فَالنَّفْسُ لَا تَكُونُ مَقُولَةً عَلَى النَّفُوسِ الثَّلَاثَةِ إِلَّا بِحَسَبِ الْإِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ.

وَأَقُولُ: أَنَا نَشَاهِدُ أَجْسَاماً يَغْتَذِي وَيَنْمُو وَيُولَدُ الْمَثَلُ، وَأَجْسَاماً يُدْرِكُ وَيَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ دَائِمًا أَوْ لَيْسَ بِدَائِمٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ لَجَسْمِيَّتِهَا، فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَبَادٍ غَيْرُ جَسْمِيَّتِهَا، وَلَا شَكَّ أَنَّ تِلْكَ الْمَبَادِي، مُخْتَلَفَةٌ فِي جَوْهَرِهَا بِحَسَبِ آثَارِهَا الْمُخْتَلَفَةِ، فَإِنْ جَعَلْنَا اسْمَ النَّفْسِ لِتِلْكَ الْمَبَادِي الْمُخْتَلَفَةِ، كَانَ عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ لَا مُحَالَةً.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُ النَّفْسِ بِحَيْثُ يَعْمُ النَّفُوسُ الثَّلَاثَةُ، فَذَلِكَ مَنْظُورٌ فِيهِ، وَقَدْ صَرَّحَ الشَّيْخُ فِي «الشِّفَاءِ» بِأَنْ كُلَّ مَا يَكُونُ مَبْدَأً لَصُدُورِ أَفَاعِيلِ، لَيْسَ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ عَادِمَةٍ لِلْإِرَادَةِ، فَأَنَّا تَسْمِيَهُ نَفْساً فَهَذَا الْمَعْنَى مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ النَّفُوسِ الثَّلَاثَةِ، لِأَنَّ مَبْدَأَ أَفَاعِيلِ كَذَلِكَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَبْدَأُ أَفَاعِيلِ لَا عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ النَّفْسُ الْأَرْضِيَّةُ، أَوْ يَكُونُ مَبْدَأُ أَفَاعِيلِ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ، لَكِنْ لَا يَكُونُ عَادِمَةً لِلْإِرَادَةِ وَهُوَ النَّفْسُ السَّمَاءِيَّةُ، م.

اشتراكهما في معنى، فالمعنى المشترك قولنا: كمالٌ أوَّلُ لجسمٍ طبيعيٍّ، أمَّا الكمال الأول، فقد مرَّ بيانه، و أمَّا الجسم ههنا فبمعنى الجنس المادة، و أمَّا الطبيعي، فما يقابلُ الصَّنَاعِي. والمعنى الَّذِي ينضافُ الى ذلك، فيتحصَّلُ النَّفسُ الارضية، مُتناولةٌ لِلنَّفوسِ النَّباتيةِ و الحيوانيةِ و الانسانيةِ، هو ان نقول بعد قولنا لجسمٍ طبيعيٍّ آلى: ذى حياةٍ بالقوَّة، و معناه كونه ذا آلاَتٍ يمكنُ ان يصدر عنها بتوسطها و غير توسطها، ما يصدرُ من افاعيل الحياة التّى هي «التَّغذَى»، و «النَّمو»، و «التَّوليد»، و «الادراك»، و «الحركة الارادية»، و «النَّطق».

و المعنى الَّذِي ينضافُ الى ذلك، فتتَّحصَّلُ النَّفسُ السَّماوية، هو ان نقول بعد قولنا لجسمٍ طبيعيٍّ: ذى ادراكٍ و حركةٍ و تتبعان تَعَقُّلاً كُلِّيًّا حاصلًا بالفعل.

* تنبيه *

«ارجع الى نفسك^(١) و تأمِّلِ هل اذا كنتَ صحيحاً، بل و على بعض احوالكَ غيرها،

١ - قوله: «ارجع الى نفسك»، أراد بيان وجود النَّفسِ الانسانية، و هى التّى يُشيرُ اليها كلُّ واحدٍ بقوله: أنا فكما ان لكلِّ جسمٍ من الاجسام شيئاً وراء ذلك الجسم، هو مصدرُ آثاره و افعاله كذلك لبدن الانسان شيءٌ وراء البدن و الاعضاء يعبرُ عنه بقوله: أنا، و ذلك لانَّ كُلَّ واحدٍ مِنَّا يدرك نفسه، و المدرك شيءٌ غير البدن، و كذلك المدرك غير البدن و اجزائه، فوجب القطعُ يكون النَّفسُ غير البدن و اجزائه.

أمَّا المقدَّمة الاولى، فنَبَّه عليها في اول التَّنبيهاتِ باربع حالات:

الاول، ان يكون له فطنةٌ صحيحةٌ سواء كان صحيح المزاج او لا، فاذا رجع نفسه في هذه الحالة، لم يشك في أنَّه مدرك لها مثبتٌ ايّاها.

الحالة الثَّانية، ان يتعطَّل حواسُّه الظَّاهرة و هو حالة التَّوَم، فانَّ الثَّائم يدرك نفسه حتّى اذا صحح باسمه تنبّه.

الحالة الثَّالثة، ان يخلَّ حواسُّه الظَّاهرة و الباطنة و هو حال السَّكر، فانَّ السَّكران لا يغيب عن ذاته. - فان قلت: الثَّائم في نومه و السَّكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و ألا لتذكَّر ذلك عند اليقظة و الافاقة.

- اجاب بقوله: «و ان لم يثبت تمثُّله لذاته في ذكره»، اى كلُّ من الثَّائم و السَّكران يعقلان ذاتهما،

ألا أنه ما يبقى على ذكره، ففي هذه الحالات الثلاث، يدرك ذاته المخصوصة وإن جاز أن يكون له شعور بغيره.

الحالة الرابعة، أن لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في أول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر أجزائها ولا يتلامس أعضائها بل يكون الأعضاء مُنفرجة ومعلقة في هواء طلق. فاعتبر كونه في أول خلقه لئلا يكون له سابقة أدراك فيذكره، وكونه صحيح المزاج والعقل، لئلا يؤديه مرض فيشغله عن نفسه، وكونه بحيث لا يبصر أجزائها ولا يتلامس أعضائها لئلا يكون له شعور بالبدن والأعضاء، وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الأشياء ولا شك أن في هذه الحالة يثبت ذاته، فاذن أول الإدراكات لكل أحد هو أدراك نفسه غير زائل عن انيتها، وهو مشتمل على ادراكين بديهيين؛ تصوّر نفسه، والتّصديق بأنّه موجودٌ وكما كان ذلك لا يُمكن أن يكتسب بحدٍّ أو رسمٍ لم يكن أن يثبت هذا بحجّة أو برهانٍ.

قال الامام: حاصل كلامه في هذا الفصل، يرجع إلى أن الإنسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال أصلاً، ثم أنه لم يبين أن هذه القضية أوليّة أو محتاجة إلى البرهان، وبتقدير احتياجها إلى البرهان لم يذكر حجة عليها، وأيضاً لم يبين أنه وإن لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولاً، فيجب علينا أن نتكلم في هذه المباحث.

فنقول: يشبه أن لا تكون تلك القضية أوليّة لأنّا إذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهي أنّا ندرك أنفسنا حال النّوم والسّكر وعند انفراج الأعضاء، وعرضنا على العقل أيضاً أنّ الكلّ أعظم من الجزء لم نجد القضية الأولى في الجلاء مثل القضية الثانية، بل الانصاف أنّا نشك في القضية الأولى فلا بدّ من تصحيحها بالحجّة.

أما أنه مدرك لذاته فلا بُدّ لو وصل إليه مولم أو ملذ، فإن لم يحصل له شعور به فهو ميتٌ وليس يحيى، وإن حصل به شعور فإما أن يدرك أنه يؤلمه أو يلذه أو لا يدرك إلا أنه مؤلم أو ملذ مطلقاً، والثاني باطلٌ مطلقاً وألا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له، فتعيّن الأول، لكن علمه بأن يؤديه علم باضافة المؤذى إليه، والعلم بالاضافة يتوقّف على العلم بكلّ واحد المُضافين.

وأما أنه يمتنع أن يغفل عن ذاته، فإن العلم عبارة عن حصول ماهيّة المدرك في المدرك. فعلمه بذاته: إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محالٌ لاستحالة الجمع بين المثليين، ولأنه ليس أحدهما بالحالية والآخر بالمحلّية أولى من العكس لتساويهما في الماهيّة، فيلزم أن يكون كلّ واحدٍ منهما حالاً ومحلّاً، وهو محالٌ.

و اما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات، لكن حصول الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة، و هاتان الحجتان غير برهانيين، و الاولى اضعف، و هذا كله خبطاً. اما كسبية القضية، فلان الاوليات لا يمنع ان يختلف جلاء، اما لعدم بدها بعض التصورات، او لعدم العلم ببعضها، او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق، او لعدم الانس الى ذلك، و تعنون الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان.

و اما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته، فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين «النفس» و «البدن» و هو لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه ان يدرك لذاته في الجملة، هذا هو الكلام في المقدمة الاولى.

و اما المقدمة الثانية، فيبنيها في التنبيه الثاني، بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة و اليه اشار بقوله: «احد مشاعرك مشاهدة» و الى المشاعر الباطنة و هو المراد منه بقوله: «ام عقلك و قوة غير مشاعرك»، ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه - و هو العقل - و الى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة، و اشار اليه بقوله: «و قوة غير مشاعرك» و الواو بمعنى «او»، و قسمة اخرى الى ادراك بوسط او بغير وسط، فقول الشارح: «و قسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة و الى ما يدرك بنفسه»، ليس المراد بهما قسيما بل تقسيما، و بين ان الادراك ليس بقوة اخرى و لا بتوسط شيء، لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره، فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط، لكن لا جاز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس، فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهر، فلانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه، فتعين ان يكون ادراكه بنفسه من غير وسط.

فالمراد بقوله: «و الباطنة»، هي العقل، لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى، و قوله: «بلا وسط» يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة، لانه لم يقسم الى الوسط و غيره الادراك الباطن، فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط و هو ظاهر، و قوله: «على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك و المدرك» يتعلق بقوله: «الباطنة بلا وسط»، اي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط و لا مغايرة بين المدرك و المدرك.

و اعلم: ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط، لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة، ذكره مع لازم آخر تبعاً و بالعرض، و اما المقدمة الثالثة، فقد فصلها في التنبيه الثالث، و من الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه، و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً، و لو

بحيث تفتنّ للشيء فطنةً، هل تغفلُ عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك، ما عندى أنّ هذا يكون للمستبصر حتّى إنّ الثّائم في نويهِ و السّكران في سكرهِ لا يعزّب ذاته عن ذاتهِ و ان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت أنّ ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحةً العقل و الهيئة و قد فرض أنّها على جملةٍ من الوضع و الهيئة لا تبصر اجزائها و لا تتلامس اعضائها، بل هي منفرجةٌ و معلقةٌ لحظةً ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كلّ شيءٍ إلّا عن ثبوت أنّتِها.»

اقول: يريد أن ينبّه على وجود النّفس الانسانيّة بأنّ الانسان الكامل الإدراك و غير كامله الذي يختلّ ادراكه أمّا بالحواس الظّاهرة كالذّائم و أمّا بالحواس الظّاهرة و الباطنة جميعاً كالسّكران، بشرط ان يكون له مع ذلك فطنةٌ صحيحةٌ، لا يغفل عن وجود ذاته، ثمّ زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو ان يتوهم أنّه خلق اول خلقه حتّى لا يكون له تذكّر أصلاً، و اشترط كونه صحيح العقل، ليتنبّه لذاته، و كونه صحيح الهيئة، لئلا يؤذيه مرضٌ فيدرك حالاً لذاته غير ذاته، و كونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملةً فيحكم بأنّه هي، و لا يتلامس اعضائه، لئلا يحسّ باعضائه، بل منفرجة و معلقة في هواء طلق - بفتح الطاء و سكون اللام - اى غير محسوسٍ بكيفيّةٍ غريبةٍ فيه من حرّ او برد.

يقال: يومٌ طلق و ليلةٌ طلقة، اذا لم يكن فيه حر و لا قر و لا شيء يؤذّى، انما اشترط

امكنه في تلك الحالة ان تخيل عضواً لم يتخيّل جزءاً من ذاته و لا شرطاً في نفسه، و معلومٌ أنّ المثبت غير ما لم يثبت، و المعلوم غير ما ليس بمعلوم.

- فان قلت: لما ثبت أنّ الانسان مُدركٌ بنفسه و أنّ المدرك ليس شيئاً من البدن، ثبت أنّ النّفس ليس شيئاً من البدن، فما الحاجة الى المقدّمة الثالثة؟

- فنقول: اراد زيادة الكشف، و لا شك أنّ زيادة الكشف بالمقدّمة الثالثة، او نقول: الاستدلال بالمقدّمة الاولى مع احدى المقدّمتين الآخرين و كان دليلاً، او نقول: أنّما ورد المقدّمة الثالثة لكونها مقدّمةً للمقدّمة الثانية، فإنّ بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظّاهرة بها، ثمّ لما اثبت في ذلك البين أنّ ادراك النّفس ليس بتوسّط شيءٍ و عسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله، اورد الوهم و التّنبية عليه، هذا هو الضبط، م.

كون الهواء طلقاً، لئلا يحسّ بشيءٍ خارجٍ عن جسده أيضاً، فإنّ الانسان في مثل الحالة المذكورة، يغفلُ عن كُلِّ شيءٍ كاعضائه الظاهرة والباطنة، و ككونه جسماً ذا ابعادٍ، و كحواشيه وقواه، و كالاشياء الخارجة عنه جميعاً إلّا عن ثبوت ذاته فقط، فاذن اؤل الادراكات على الاطلاق و اوضحها، هو ادراك الانسان نفسه و ظاهره انّ مثل هذا الادراك، لا يُمكن ان يكتسب بحدّ أو رسم، او يثبت بحجّةٍ او برهانٍ.

وقول الفاضل الشارح: انّ الشيخ لم يبيّن أنّ هذه القضية اُوليّةٌ او برهانيّةٌ ثمّ حكمه عليها بأنّها برهانيّة، ثمّ تمحلّه في اقامة البرهان عليها، ثمّ تزيفه لبراهينه، خبطٌ كلّها لا فائدة في الاشتغال بها.

* تنبيه *

«بماذا تدركُ حينئذٍ وقبله وبعد ذاتك، و ما المدرك من ذاتك؟ اترى المدرك منك احدُ مشاعرك مشاهدة، ام عقلك وقوّةٌ غير مشاعرك و ما يناسبها؟ فان كان عقلك و قوّة مشاعرك، بها تدرك. افسوًّ تدركُ ام بغيرِ وسطٍ؟ ما اظنّك تفتقرُ في ذلك حينئذٍ الى وسطٍ؟ فانه لا وسط، فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقارٍ الى قوّةٍ أُخرى و الى وسط، فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط، ثمّ انظر.»

اقول: يريدُ التّنبيه على انّ الانسان، لا يدركُ نفسه إلّا بنفسه، لا بقوّةٍ غير نفسه، و لا يتوسّط شيءٌ آخر، و ذلك البحث عن المدرك، عن الفرض المذكور، بل في جميع احوال الادراك ما هو، و كذلك المدرك.

و بدءاً بالمدرك و قسّمهُ الى المشاعر الظاهرة و الى الباطنة، كالعقل و غيره، و قسّم الباطنة الى ما يدركُ بوسطٍ او بغيرِ وسطٍ، و الى ما يدركُ بنفسه او بقوّةٍ شيءٍ آخر غيرهُ، و بين انّ الادراك في الفرض المذكور، لم يكن بقوّةٍ أُخرى، و لا بتوسّط شيءٍ آخر، لانّ المدرك في ذات الفرض، كان غافلاً عمّا يغيّره، فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسطٍ، و على وجهٍ لا تتصوّرُ مغايرةً بين المدرك و المدرك البتّة.

* تنبيه *

«اتحصّل انّ المدرك منك، ا هو ما يدركُ البصر من اهابك؟ لا، فانّك ان انسلختَ

عنه و تبدلَ عليكُ كُنْتَ انت انت، او هو ما تدركُهُ بلمسك ايضاً، و ليس ايضاً اَلَّا من ظواهر اعضائك، لا فانَّ حالها ما سلف و مع ذلك فقد كُنَّا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواسَّ عن افعالها.

فبيّن أنّه ليس مدرّك حينئذٍ عضواً من اعضائك، كقلبٍ او دماغٍ، و كيف قد يخفى عليك وجودُهُما اَلَّا بالتّشريح، و لا مدرّك جملةً من حيث هي جملة، و ذلك ظاهراً لك ممّا تمتحنهُ من نفسك، و ممّا نهت عليه، فمدرّكُ شَيْءٍ آخرٌ غير هذه الاشياء الّتى قد لا تُدرّكُها و انت مدرّكٌ لذاتك و الّتى لا تجدها ضروريّة فى انّ تكون انت انت، فمدرّكُك ليس من عداد ما تدركُهُ حسّاً بوجهٍ من الوجوه، و لا ممّا يشبه الحسّ ممّا سنذكره..

اقول: يريدُ ان يبيّن انّ نفس الانسان، ليست بمحسوسة، فبحثَ عن المدرّك و قسّمهُ الى ان يكون امّا محسوساً او غير محسوسٍ، و ان كان محسوساً، فهو امّا جزءٌ من البدن او كَلَّة، و ان كان جزئاً، فهو امّا شَيْءٌ من ظواهر اعضائه، او شَيْءٌ من بواطنها و هذه اربعة اقسام.

ثم ابطال ان يكون المدرّك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين؛ احدهما انّ الانسان لو انسلخ عن ظواهرِ بدنيه لكان هو هو، و لكان مدرّكاً لذاته و الثّانى، انّ ظواهر البدن لا تدركُ اَلَّا بالحواس و هو فى الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواسَّ و عمّا تدركُهُ الحواسَّ مع أنّه مدرّكٌ لذاته.

وابطل ان يكون المدرّك شيئاً من اعضائه الباطنة بأنّها لا تدركُ اَلَّا بالتّشريح و هو فى الفرض المذكور، كان غافلاً عن التّشريح و عمّا يوجبهُ التّشريح، و ابطال ان يكون المدرّك جملةً البدن، بأنّه حين يمتحنُ من نفسه، يجد نفسه مدرّكاً لذّاته و غافلاً عن تفاصيل اعضائه، و بانّ ادراك المُركّب، لا ينفكُ عن ادراك اجزائه الّتى يكون كُلٌّ واحدٍ منها غير المُركّب، و كان الانسان فى الفرض المذكور، غافلاً عمّا يُعايره.

فظهر انّ المدرّك، هو شَيْءٌ غيرُ اجزاءِ البدن جملةً، و فرادى الّتى يُمكنُ ان يغفل عنها المدرّك لذاته حالة الادراك^(١) فى كونه مدرّكاً لذاته، و ظهر من ذلك انّ المدرّك ليس

بمحسوسٍ ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكرُ يعنى المُتَخَيَّل والموهوم.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلك تقول: انما أثبت ذاتي، بوسطٍ من فعلي، فيجبُ اذن ان يكون لك فعل تثبتهُ في الفرض المذكور، او حركة، او غير ذلك، ففى اعتبارنا، الفرض المذكور جعلناك بمعزلٍ من ذلك، واما بحسب الامر الاعم، فان فعلك ان اثبتتهُ فعلاً مطلقاً فيجبُ ان تثبت به فعلاً مطلقاً، لا خاصاً هو ذاتك بعينها، وان اثبتتهُ فعلاً لك، فلم يثبت به ذاتك، بل ذاتك جزءٌ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبتٌ فى الفهم قبله، ولا اقل من ان يكون معه لا به، فذاثك مثبتةٌ لا به.»

اقول: اثباتُ الاشياء التى يخفى وجودها، قد يكونُ بعلمها كما فى برهانٍ لى، و قد يكون بمعلولاتها كما فى الدليل.

و وهم الانسان، لا يذهبُ الى اثبات ذاته بعلمه، فان وجوده له، اظهر من وجود علله، فان ذهب، فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التى هى افعاله و آثاره، فان اكثر القوى، تثبت بافعالها و آثارها.

و الشيخُ ابطال هذا الوهم بوجهين: وجهٌ خاصٌ بهذا الموضع و هو ان الانسان فى الفرض المذكور، كان غافلاً عن افعاله مع ادراكِ ذاته، و وجهٌ عامٌ و هو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعلٌ ما، من غير اختصاصٍ بفاعله فهو لا يدلُّ الا على فاعلٍ ما، غير معيّنٍ و لا يُمكن ان يستدلَّ الانسان به، على فاعلٍ معيّنٍ هو ذاته، و ان اخذ من حيث هو فعلٍ لفاعلٍ معيّنٍ، فالفاعل المعيّن يكونُ معلوماً قبله و لا اقل من ان يكون معه فلا يُمكن ان يستدلَّ بذلك عليه، و بالجملة الاستدلالُ بالفعل على الفاعل، استدلال ناقصٌ لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو، فان اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محالٌ.

و الفاضل الشارح، نسبَ كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التّطويل، و رام اختصاره بحجّةٍ على ان ذات الانسان، ليست هى اعضائه، فقال: الانسان عالمٌ بشيئِهِ و ان كان غافلاً عن جميع اعضائه، و المعلومُ مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فذاته مغايرةٌ لأعضائه، و هذا هو الذى قرّره الشيخ بعينه، ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة و لا يخطرُ بباله تصوّر النفس التى يقولون بها، فكلُّ ما يجعلونه عُذراً عن ذلك، فهو عُذرٌ عن هذا الكلام.

واقول: ليت شعري ما يُريد بالنفس التي يقولون بها، ان اراد به ذات الانسان المُدرَكة المحركة، فلا مغايرة، وان اراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقل بها، وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل، اعظمُ قدراً من ان يجعل امثال هذا، لكنّه يتجاهل في كثيرٍ من المواضع تقريباً الى الجهال.

• اشارة •

«هو ذا يتحرك الانسان بشيءٍ غير جسميّته التي لغيره، و بغير مزاجٍ جسميّ الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته، بل في نفسه حركته.»
يريد اثبات ان نفس الانسان، غير الجسميّة و المزاج، تصدّر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذٍ آخر و هو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع^(١) وقواها.
فنقول قبل الحوض فيه: ان صور المركبات تقوم موادّها و تجعلها شيئاً ما، غير المواد، فهي من حيث هي كذلك، مبادئ لفصول منوعة، و من حيث تصدّر عنها، افعالٍ مختلفة،

١ - قوله: «و هو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع»، فان الوجه الذي تثبت به صور الانواع، هو الاستدلال بالافعال، فانهم قالوا: نحن نشاهد في انواع البسائط و المركبات، خواصّ مختلفة و كميّات متغايرة، فلا بدّ لهما من مبدءٍ، و ليس هو نفس الجسميّة و لا المادة، بل شيء آخر هو الصّورة النوعيّة، فهيئنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة أنّها مدركة بنفسها، فانّها من هذه الجهة، لا تثبت بالافعال، بل من جهة أنّها مبدءُ الافعال و لما كان اظهر الافعال لها الحركة و الادراك، استدللّ بهما، و اليه اشار بقوله: «فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدلّ ببعض الافعال على وجود النفس الانسانيّة من حيث هي نفس او صورة ما»، اي من حيث أنّها مبدء الافعال، حتّى يقال انّها حركة فلا بدّ لها من مبدءٍ و ليس الجسميّة و لا المزاج بل شيء آخر و هو النفس و الصّورة.

و اعلم ان الصّورة النوعيّة هي جوهرٌ يقوم طبيعة نوع الجسم، و قيد نوع الجسم، احترازٌ عن الصّورة الجسميّة، لانّها و ان قومت الجسم الّا أنّها يقومُ جنس الجسم، و يخرجُ عن التعريف النفس الانسانيّة، لانّها و ان حصلت طبيعة نوع الجسم الّا أنّها لا يقومه، هكذا قيل.
و فيه نظرٌ، لانّ مفهوم الجنس، مقومُ النوع، فلا يخرج عنه الصّورة الجسميّة، و لو عرف بأنّه جوهرٌ يحصلُ طبيعة نوع الجسم، خرجت عنه و دخلت فيه النفس الانسانيّة، فهذا الحدّ كما ينبغي، م.

هى قُوى و طبائع.

فمن الافعال الصادرة عنها، حفظ موادها المُجمعة من الأستقسات المتضادة بكيفياتها المُتداعية الى الانفكاك، لاختلاف ميولها الى امكنتها المُختلفة، والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية.

ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحسّ والحركة، والصورة التى يصدرُ عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية، الحفظُ المذكور نفسُ حيوانيةً واما النفسُ الانسانية، فهى التى تصدرُ عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه.

فالشَيْخُ يريدُ فى هذا الفصل، ان يستدلّ ببعض هذه الافعال، على وجود النفس الانسانية من حيث هى، او صورة ما لا من حيث هى ذاتها المدركة لنفسها، فانها من حيث هى تلك، لا يُمكنُ ان تثبت بافعالها على ما مضى.

وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحسّ، فاستدلّ بالحركات الارادية المُختلفة أولاً، وذلك لانّها تقتضى مبدئاً ولا يجوزُ ان يكون مبدئها جسميّة الانسان، لانّها موجودةٌ بغير الانسان كالعناصر والجمادات، ولا يجوزُ ان يكون مبدئها المزاج، لانّ المزاج، يقتضى حركة المُركّب الى مكانٍ يقتضيه غالبُ اجزائه، اما مُطلقاً او بحسب الاجتماع، او سكُونٍ فى مكانٍ اتفق حدوثه فيه على ما تقرّر. وبالجملة، لا يقتضى حركاتٍ مُختلفة فى جهاتٍ مُختلفة، لكونه كَيْفِيَّةً مُتشابهةً غير مُختلفة، بل هو ممّا يُمانع الانسان كثيراً، وقت حركته فى جهة الحركة، كما اذا صعد الانسان على جبلٍ، فانه يُريدُ الفوق و مزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفّل، بل وفى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرّك على الارض و مزاجه يقتضى سكونه عليها لنقله.

و الفاضل الشارح فسّرَ حال الحركة فى قوله: «يُمانعه كثيراً حال حركته فى جهة حركته»، بالسرعة والبطء، فقال: وذلك فى وقت الاعياء، فانّ المزاج يُمانع كون الحركة سريعةً كالانسان اذا ارادَ رفع قدمه، فجهةُ الحركة الارادية فى الفوق و عند الاعياء، لا تكونُ تلك الحركة سريعة.

اقول: والظاهرُ انه يُريدُ بحال الحركة وقت المُمانعة^(١) الواقعة بينهما فى جهة الحركة

١ - قوله: «الظاهرُ انه يُريدُ بحال الحركة وقت المُمانعة»، أمّا كان هذا اظهر، لانّ حال الحركة،

بان يقصد الانسان جهةً والمزاجَ أُخرى، فإنّ ذلك لا يكونُ إلّا في حال الحركة كما ذكرناه، وفسّر أيضاً قوله: «بل في نفس حركته» بالرّعدة، قال: لأنّ النَّفْسَ تُحرّكُها الى فوق، والمزاجُ الى اسفل، فتركّب الحركة منهما.

اقول: الرّعدة لا تركّب من هاتين الحركتين فقط، بل ومن كلّ حركةٍ في جهةٍ تُريدها النَّفْسُ ومن حركةٍ في مقابل تلك الجهة، تحدث من امتناع العضو عن طاعة النَّفْس، فأنّه اذا احدث محرّكٌ ميلاً الى جهةٍ وعارضه مانعٌ احدث ذلك المانع ميلاً الى مقابل تلك الجهة، كما في الحجر الهابط، اذا وقع على جسمٍ صلبٍ فرجع صاعداً، وايضاً عند تحريك النَّفْس الى فوق والمزاجُ الى اسفل لا تكونُ المُمانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فانّ المُمانعة في نفس الحركة، تكونُ اما بان تُريدها النَّفْسُ ولا يقصدها المزاج، كما في حال الحركة عن المكان الطّبيعي، او يقصدها المزاج ولا تُريدها النَّفْسُ كما في حال الهوى.

قوله: «وكذلك يدركُ بغير جسميّة»^(١) و بغير مزاج جسميّة الذي يمنع ان ادراك الشّيء، ويستحيل عند لقاء الضّدّ فكيف يلمس به^(٢).

اقول: وهذا استدلالٌ بالادراك، فأنّه ايضاً يقتضى مبدء، ولا يجوز ان يكون مبدئها الجسميّة المُشتركة، ولا المزاج، فأنّه كيفيّة ما لا تأثر عما يوافقها في النوع، فيمنع الدّرك

لو أُريدَ به السّرعة والبطء، لكان حال الحركة ما فيه المُمانعة فيكون صلةً لفعلٍ بمانع. وقوله: «من جهة الحركة»، ايضاً صلةٌ له، لأنّه ايضاً محلّ الممانع، فيجتمع الصّلّتان على الفعل بمعنى واحد، وانه غير جازٍ لا امتناع ان يُقال: مررتُ بزيدٍ بعمرٍ، واما اذا فسرنا حال الحركة بوقتِ الحركة، كان حال الحركة ظرفُ زمانٍ، وفي جهة المُمانعة صلة، ولا امتناع في ذلك، م.

١ - «جسمية»، خ.

٢ - قوله «فكيف يلمسُ به» أمّا خصّصَ اللمسَ بالذّكر، لأنّ المزاجَ كيفيّة ملموسة، فالواردُ عليه ان كان كيفيّةً شبيهةً به لم يحصل الادراك، وان كان كيفيّةً مضادةً، ينعدم فكيف يحصل اللمس به، فليس الكلام ههنا إلّا ان مبدء الادراك لو كان هو المزاج، لم يحصل الادراك باللمس به، كما صرّح به الامام في شرحه، م.

عن ادراكه، اذ الادراكُ انما يحصلُ بانفعال المدرك على ما سيظهر، و يستحيلُ عمّا يخالفها، فلا تبقى معه موجودةٌ فكيف يلمسُ الدّركُ بها و هي غير موجودة.

قوله : و لان المزاج واقعٌ فيه بين اضدادٍ متنازعةٍ الى الانفكاك، انما يجبرُها على الالتئام و الامتزاج قوّة غير ما يتبعُ التئامها من المزاج، وكيف و علّةُ الالتئام و حافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكونُ قبل ما بعده، و هذا الالتئام، كُلّما يلحقُ الجامع الحافظ و هنّ او عدمٌ يتداعى الى الانفكاك.

و هذا استدلالٌ بوجود المزاج نفسه و بقاءه على وجود النّفس، و هو انّ المزاج - كما مرّ - انما يحدثُ بين أُستقّساتٍ متضادّةٍ مُتنازعةٍ الى الانفكاك، لاختلاف ميولها الى امكنتها، فهو محتاجٌ أوّلاً الى شىءٍ يجمعُها بالقسر، حتّى تمتزج و تلتئم بعد الاجتماع، ثم تتفاعل، فيحدثُ بعد ذلك المزاج، و الى شىءٍ يحفظُ الأستقّسات بالقسر مجتمعة، ليبقى المزاج موجوداً و الّا تفرّقت بحسب طبائعها، فانعدم المزاج، فالـمـزاج المُستمرُّ الوجود، محتاجٌ الى جامع و حافظٌ احدهما سبب وجوده، و الثّانى سبب بقاءه.

و هما متقدّمان على الالتئام^(١) المُتقدّم على المزاج، و هذا هو المراد من قوله: «و علّةُ الالتئام و حافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكونُ قبل ما بعده»، اى وكيف و علّةُ الالتئام و حافظه يُكونان قبل الالتئام المُستمرُّ الوجود، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الّذى هو بعد الالتئام، و هذا الالتئام، يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع و الحافظ و هنّ بالامراض المنهكة مثلاً، او عدم الموت لارتفاع المعلول، عند ارتفاع العلّة، و هذا استدلالٌ مؤكّدٌ للذى قبله باعتبار المُشاهدة^(٢)، فاذن هناك شىءٌ هو الجامع و الحافظ

١ - قوله: «و هما متقدّمان على الالتئام»، اى الجامع و الحافظ متقدّمان على الالتئام المُستمرُّ المُتقدّم على المزاج المُستمرّ، و الحاصل: الاستدلال على وجود الجامع و الحافظ بوجود المزاج المُستمرّ، لانّ المزاج يتوقّف على الالتئام المُستمرّ و هو يتوقّف على وجود الجامع و الحافظ، م.

٢ - قوله: «و هذا استدلالٌ مؤكّدٌ للذى قبله باعتبار المُشاهدة»، اى هذا الاستدلال من مقدّماتٍ مشاهديّةٍ، فانّ كون البدن من الأسطقات، انما علم بتقطيره بالقرع و الانبق و تحليله

للمزاج و هو شئ الذى صار المركب به انساناً.

قوله: «فاصل القوى؛ المحركة والمدركة، والحافظة للمزاج شئ آخر، لك ان تسميه بـ«النفس»، وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك، ثم فى بدنك.»

هذه نتيجة لما تقدم و انما صرح بتمسيته بالنفس، لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس، ولما تبين كونه صورة و كان كل صورة جوهر، اصرح بانه جوهر فقال: «و هذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك» و انما كان تصرفه فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن، لانه يتعلق اول تعلقه بالروح، ثم بالاعضاء التى هى اوعيته، ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادئ الافعال الحيوانية و النباتية، ثم بالاعضاء المرئوسة الباقية، و عند ذلك يصير متصرفاً فى جميع البدن.

و انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة و الادراك لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل، و لم يذكر التطق، لان ماهيته غير بيّنة الى ان يبين، و انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد^(١)، بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس، فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى

الى بسائط، و كون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربى علم بتكرار المشاهدة، كما سيذكر فى الفصل الذى يليه، و من الظاهر ان هذه القضية التجريبية لا دخل لها فى الاستدلال، ضرورة ان العلم يتوقف على العلم بوجود الجامع، و انما هى كالتتمة للدليل ذكر لمزيد الايضاح، م.

١ - قوله: «و انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد»، لما قال اولاً: ان غرض الشيخ من هذا الفصل، هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفاً لذلك، قال: المقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر، ليس وجود النفس، بل المقصود الحقيقى، هو مغايرة النفس المزاج، و اما وجود النفس فيثبت بالعرض، و يمكن ان يقال: الاستدلال بالمزاج، راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع الاجزاء و حفظها عن الانفكاك، فيكون ايضاً استدلالاً بالافعال.

و محصل الجواب للسؤال المشهور، ان النفس الجامعة المتقدمة على المزاج، نفس الابوين، و المتأخرة عنه نفس المولود، م.

النفس فكيف يكون هو النفس.

وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور هو ان يقال: انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها، بحسب امزجتها المختلفة، و يجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور، و الآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لأستقساته، و الجامعة للأستقسات، يجب ان يكون متقدماً على المزاج، و هذا تناقض.

و اجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة، نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم الى ان يستعد لقبول نفس، ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء، و قال في رسالته المشتملة على «اجوبة مسائل المسعودي»: و اعلم ان الجامع لتلك العناصر، غير الحافظ لذلك الاجتماع.

و لما كتب بهمنيار الى الشيخ و طالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان و هو الحافظ لها، فقال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس؟ فان الجامع لاجزاء الجنين، هو نفس الوالدين، و الحافظ لذلك الاجتماع اولاً القوة المصور لذلك البدن، ثم قال: و تلك القوة، ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال، بل هي قوى متعاقبة، بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين، و بالجملة فان تلك المادة تبقى في تصوّر المتصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة، فحينئذ توجد النفس، فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

اقول: و قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في «الشفاء»: فالنفس التي لكل حيوان، هي جامعة أستقسات بدنه، و مؤلفها، و مركبها على نحو تصلح معه ان تكون بدنًا لها، و هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي.

فقول الشيخ في «الشفاء» و «الاشارات»، يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هيئها، و ما نقله عن الشيخ في رسالته، و ايضاً ان كانت نفس الأم مدبرة للمزاج، فكيف فوّضت التدبير بعد مدة الى الناطقة؟ و انما يجرى امثال هذا بين فاعلين، غير طبيعيين، يفعلان بارادة متجددة، و ان كانت القوة المصورة مدبرة، و المصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها، فكيف خدمت المصورة، قبل حدوث النفس التي هي

مخدومتها^(١)؟ وكيف فعلت بذاتها؟ فإِنَّ الآلَةَ ليس من شأنها ان تفعل من غير مستعملٍ أيّاها.

و ما تقتضيه القواعدُ الحكيميةُ الّتي افادها الشيخ و غيره، هو أنّ نفسَ الابوين يجمعُ بالقوّة الجاذبة اجزاءً غذائيةً، ثمّ تجعلها اخلاطاً و تفرزُ منها بالقوّة المولدة مادّةً المنيّ و تجعلها مستعدّةً لقبول قوّة من شأنها اعدادُ المادّة لصيرورتها انساناً فتصيرُ بتلك القوّة منياً و تلك القوّة تكونُ صورةً حافظةً لمزاج المنيّ كالصورة المعدنيّة، ثمّ انّ المنيّ يتزايدُ كمالاً في الرّحم بحسب استعداداتٍ تكتسبها هناك الى انّ تصيرُ مُستعدّةً لقبول نفسٍ اكمل، يصدرُ عنها مع حفظ المادّة الافعال التّباتيّة، فتجذبُ الغذاء فتضيفها الى تلك المادّة، فتتميّها و تتكامل لمادّةٍ بتربيتها أيّاها، فتصير تلك الصورة مصدرّاً مع ما كان يصدرُ عنها لهذه الافاعيل، و هكذا الى انّ تصيرُ مُستعدّةً لقبول نفسٍ اكمل يصدرُ عنها مع جميع ما تقدّم الافعال الحيوانيّة ايضاً. فتصدرُ عنها تلك الافعال ايضاً فيتمّ البدن و يتكامل الى انّ تصيرُ مُستعدّةً لقبول نفسٍ ناطقةٍ عنها مع جميع ما تقدّم التّطق و تبقى مُدبرةً في البدن، الى انّ يحلّ الاجل.

و قد شبهوا تلك القوّة في احوالها من مبدئٍ حدوثها الى استكمالها نفساً مجرّدةً بحرارةٍ تحدثُ في فهم من نارٍ مشتعلَةٍ تجاوره ثمّ تشتدّ. فإنّ الفحم بتلك الحرارة، يستعدّ لانّ يتجمّر، و بالتّجمرِ يستعدّ لانّ يشتعل ناراً شبيهة بالنّار المُجاورة، فمبدأ الحرارة الثّابيّة الحادثّة في الفحم كذلك؟؟ الصّورة الحافظة، و اشتدادها كمبدأ الافعال التّباتيّة، و تجمرّها كمبدأ الافعال الحيوانيّة، و اشتعالها ناراً كالتّاطقة و ظاهر انّ كلّ ما يتأخّر، يصدرُ عنه مثل ما يصدرُ عن المتقدّم و زيادةً.

فجميعُ هذه القوّة، كشيءٍ واحدٍ متوجّه من حدٍّ ما من التّقصان الى حدٍّ ما، من الكمال و اسمُ النّفس واقعٌ منها على الثّلاث الاخيرة، فهي على اختلاف مراتبها، نفسٌ لبدن

١ - قوله: «فكيف خدمت المصوِّرة قبل حدوث النّفس الّتي هي مخدومتها»، لم لا يجوزُ ان يكون القوّة المصوِّرة خادمةً لنفس الأمّ، و كيف لا يكون كذلك و هي فايضةٌ على المنيّ في الرّحم، لتصوير الاعضاء و تشكيلاتها و تخاطيبتها بعد حدوث القوّة المولدة المفصّلة على ما يشهدُ به الكتب الطّبيّة، م.

المولود.

و تبين من ذلك انّ الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين، هو نفس الابوين و هو غير حافظها و الجامع للاجزاء المضافة اليها، الى ان يتم البدن و الى آخر العمر، و الحافظة للمزاج، هو نفس المولود.

و قول الشيخ: انهما واحد، بهذا الاعتبار، و قوله: انّ الجامع غير الحافظ، باعتبار الاول، و بالجملة، فافترض ههنا على تقديرين، اعني ان يكون الجامع و الحافظ شيئين او شيئاً واحداً، حاصل لانّ المزاج محتاج الى شيء آخر، هو النفس، سواء كانت نفس ذلك البدن، او نفساً أخرى.

* اشارة *

«فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو «انت» عند التحقيق..»
يريد بيان انّ الجوهر الذي اثبتته في الفصل المتقدم^(١) بالحركة و الادراك و حفظ المزاج، هو شيء واحد بعينه، و هو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة، و يشير الى كيفية ارتباطه بالبدن، و يبين انّ كلّ واحد منهما، يفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط، فقال: «فهذا الجوهر فيك واحد» و ذلك لانّ الشيء الذي تصدّر عنه الحركة الارادية في الانسان، هو الذي يدرك فيه، و ذلك بديهى و هو الذي اذا اصابه و هنّ او عدم، تداعى بدنه الى الانفكاك، و ذلك تجربى، ثم قال: «و هو انت عند التحقيق»، و ذلك لانّك تعلم يقيناً أنّك تتحرّك بارادتك و تدرك بمشاعرك او بعقلك، و انّ مزاجك يبقى ما دمت باقياً و لو عمرت مئة سنة و يزول عند حلول الاجل

١ - قوله: «يريد بيان انّ الجوهر الذي اثبتته في الفصل المتقدم»، اى في هذا الفصل ثلاثة مباحث: عن ان مبدأ الادراك و الحركة شيء واحد بعينه، و عن كيفية ارتباطه بالبدن، و عن انفعال كلّ منهما عن الآخر، فبين وحدة المبدأ بقوله: «فهذا الجوهر فيك واحد» و كيفية الارتباط بقوله: «وله فروع»، فان النفس كما سنبين موجود مجرد، و البدن جسم، فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد؟ فوجه الارتباط أنّها مبدأ القوى في البدن بها افعالها المختلفة و انفعال كلّ منهما عن الآخر بقوله: «فاذا احسست»، الى آخر الفصل، م.

بسويغات، فيأخذُ البدنُ في الانفكاك والانهلال.
وأنما استدللَّ على وجودِ النَّفسِ في الفصلِ المُتقدِّمِ بالحركة والادراك، دون الافعال
النَّباتيَّة، لتبيِّنَ لك أنَّ تلكَ النَّفسِ هي انت، فأنَّكَ لا تشكُّ في صدورِ هذينِ الفاعلينِ
عنك، و تشكُّ في صدور الافعال النَّباتيَّة عنك، الى ان يتبيَّنَ لك بنوعٍ من البيان.

قوله : «وله فروعٌ من قُوَى منبئة في اعضائك.»

اقول: وذلك لانَّ النَّفسَ واحدةً وقد تصدرُ عنها افعالٌ متقابلةٌ كالشَّهوة لشيءٍ و
الغضبُ على شيءٍ، والدَّفْعُ لشيءٍ، والجذبُ لآخر. وهى من حيث تكونُ مشتهيةً لا
تكونُ غاضبةً وبالعكس، والاشتغالُ باحدهما، رُبما يمنعها عن الاشتغال بالآخر.
فاذن، مبدئُ الاشياء، متقابلةٌ تصدرُ عنها بحسبها الافعالُ المُتقابلة، فلك الاشياء من
حيث هى مبادئ التَّغْيِرات قوى، ومن حيث هى لا تفعلُ بانفرادها، بل تفعل اذا استعملتها
النَّفس، فروعٌ لها، بها ارتبطت بالبدن.

قوله : «فاذا احسستَ بشيءٍ من اعضائك شيئاً او تَخَيَّلْتَ او غضبت، القت العلاقة
التي بينها وبين هذه الفروع هيئةً فيك، حتَّى تفعل بالتكرار اذعاناً ما، بل عادةً و خلقاً
يتمكَّنان من هذا الجوهر المُدبِّر تمكَّن الملكات.»

اقول: هذا بيانُ كَيْفِيَّةِ تأثّر النَّفسِ عن البدن، وهو ان تحصلُ في النَّفسِ هيئةٌ بسبب
هذه الافعال التي ذكرها، وهى كَيْفِيَّةٌ من الكيفيَّات النَّفسانيَّة وتُسَمَّى حالاً ما دامت
سريعة الزوال، فاذا تَكَرَّرَت اذعنَت النَّفسُ لها، فصارت النَّفسُ كُلُّ مرةٍ اسهلُ تأثراً، حتَّى
تتمكَّن تلك الكيفيَّة منها، و تصير بطيئة الزوال فصارت ملكةً وبالقياس الى ذلك الفعل
عادةً خلقاً.

قوله : «وكما يقعُ بالعكس، فأنَّهُ كثيراً ما يبتدى، فتعرضُ فيه هيئةٌ ما عقليَّة، فتنتقلُ
العلاقة من تلك الهيئة اثراً الى الفروع، ثم الى الاعضاء. أنظرُ أنَّكَ اذا استشعرتَ جانب الله
- عزَّ وجلَّ - وفكرتَ فى جبروتِهِ، كيف يقشعُ جلدك و يقف شعرك؟»
وهذا، بيانُ كَيْفِيَّةِ تأثّر البدن عن النَّفس، وهو ظاهرٌ، ومعنى قوله: «يقفُ الشَّعر»، هو

ان يقوم من الفرع والخشية.

قوله: «وهذا الانفعالات والملكات، قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف، ولو لا هذه الهيئات، لما كان نفسُ بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التَّهْتُّك والى الاستشاط غضباً من نفس بعض.»

اقول: هذا اشارة الى انَّ هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين، قابلة للشدة والضعف، ويختلف الناس بحسبها في هذا الانفعالات والملكات، وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم، وبحسب تلك الشدة والضعف ويتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والزذيلة، فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب، وبعضهم للشهوة، وكذلك في سائرها.

* اشارة *

«درك الشيء هو ان تكون حقيقته مُتمثلةً عند المدرك»^(١)، يُشاهدها ما به يدرك،

١ - قوله: «اشارة، درك الشيء هو ان يكون حقيقته مُتمثلةً عند المدرك»، يُريد ان يبين ان ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل، وتقريره: انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجاً عن المدرك، متمثلٌ عنده حاصل، فاما ان تكون تلك الحقيقة المُتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج، او صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات المُمكنة او المُمتنعة متحققاً أصلاً، لا في الخارج ولا عند العقل، لان معنى الوجود العقلي، على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي، فتعين ان يكون الحقيقة المُتمثلة صورة وهو المطلوب.

واعلم ان للشيء وجودين، وجود في الاعيان وهو وجودُ الاصيل الذي يحصل منه الآثار و يجري عليه الاحكام، ووجود في الازهان وهو وجود غير اصيل، بل هو كالظلل للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة، فكلام الشيخ: انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تمثله عندنا، فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتأصل في نفسه، وهو باطل، أو وجود آخر، غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يُقال: انه صورة.

ولنا في هذا المعنى، كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان، وفي العقل صور، فليتصور

فأما ان تكون تلك الحقيقة، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة، مثل كثير من الاشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلاً، او يكون مثلاً حقيقته مُرتسماً في ذات المُدركة غير مُباين له، وهو الباقي.»

لما فرغ عن اثبات النفس، اراد ان يبين احوال قواها، وهى اما مدركة و اما محرّكة فبده بالمُدركة، وذكر أولاً معنى الادراك فى هذا الفصل.

قال الفاضل الشارح: انما قدّم الادراك^(١)، لان الحركة الارادية، لا توجد الا عند الشعور

هذا الموضع على هذا الوجه، وبه ينحلّ الشبهة الموردة فى هذا الباب، ومنهم من استدلّ على المطلوب بانّ اذ حصل لنا ادراك شيء، فان لم يحصل فينا اثر فحالتنا بعد الادراك كحالتنا قبله و أنّه بينّ البطلان، وان حصل اثر، فان لم مطابق الشيء و لم يناسبه، لم يكن ذلك الاثر ادراكاً له، و ان طابقه، فهو صورته و هذا الكلام و ان كان جيّداً، الا أنّه لا دلالة فيه على انّ الصورة ماهية المدرك، بخلاف ما ذكره الشيخ، م.

١ - قوله: «انما قدّم الادراك» قال الامام، انما قدّم ذكر القوى المُدركة على القوى المحرّكة، لانّ الحركة الارادية، اما انقباضية، او انبساطية، و الحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب، و الانبساطية بواسطة ادراك المهروب، و لاجل ذلك، اى و لتوقّف الحركة على الادراك و عدم توقّف الادراك على الحركة، ذهب جمع الى أنّه ربما ينفك الادراك عن الحركة، كما فى بعض الحيوانات، و لم يذهب أحد الى جواز انفكاك الحركة على الادراك فى شيء من الحيوانات، فلما كان الادراك متقدّماً على الحركة طبعاً، استحقّ التقدّم وضعاً، و لما كان الكلام فى القوى المُدركة فرعاً على الكلام فى الادراك ابتداءً بتحقيق ماهية الادراك.

قال الشارح: و يُمكن ان يقال ايضاً: الحركة متقدّمة على الادراك، لانّ الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة، فانه يدرك الملايم، ليتحرّك اليه و يدرك غير الملايم ليتحرك عنه، فالحركة غاية الادراك و الغاية متقدّمة على ذى الغاية، و لاحتياج الادراك الى الحركة و عدم احتياجها اليه، امكن له انفكاك الحركة عن الادراك كما فى الثبات، و ستعلم انّ تقدّم الغاية، ليس الا فى التّصور، فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدّمة على ادراك الملايم او غيره و اما انّ الحركة نفسها متقدّمة على الادراك، فلا بل القول بانّ الحيوانات يدرك شيئاً، ليتحرّك اليه او عنه، تصريحٌ بتقدّم الادراك على الحركة - كما ذكره الامام - و الاولى ان يعكس و يقال: الانسان

بمطلوبٍ او مهروبٍ عنه، فهي متأخرة عن الشعور، و لاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مُبطلين الى تجويزِ خلوّ بعض الحيوانات، كالاصداف و الاسفنجيات عن تلك الحركة.

اقول: و يُمكن ايضاً ان يُقال: أنّما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة، حتّى يتحرّك الى ملائمٍ و عن غير ملائمٍ و لذلك لم يكن الثبات مدركاً، و الحق أنّه لا تقدّم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة، و لذلك جعلنا مبدأى فصلين مُتساويين في الرتبة للحيوان، بل تقدّم الادراك على الحركة أنّه اشرف منها، لانه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الانسان، و الحركة لا تكون اليّة مطلوبةً إلّا لغيرها، و بعد ما تقدّم فنقول: الشئُ المدرک، اما ان يكون مادّياً او لا يكون، فان كان مادّياً، فحقيقته المُتمثلة هي صورةٌ منتزعةٌ من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما، على الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل، و ان كان مُفارقاً فلا يحتاج فيه الى الانتزاع.

فقوله: «و هو ان يكون حقيقته متمثلة»، متناولٌ للامرين، قال: تمثّل كذا، عند كذا، اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله.^(١)

رُبما يتحرّك الى شئٍ يدركه، فيكون الحركة في الجملة متقدّمةً على الادراك و هذا القدر كافٍ فيما قصده الشارح، لانه يمكنه حينئذٍ ان يقول: ان اراد ان كلّ ادراكٍ سابقٌ على الحركة، فهو ظاهرُ البطلان، و ان اراد ان بعض الادراك، سابقٌ على الحركة فبعض الحركة ايضاً سابقٌ على الادراك، فتقدّم الادراك على الحركة في الجملة لا يكون وجهاً لتقدّمه في الوضع، ثمّ قال: لمّا كان بعض الادراك سابقاً على الحركة، كما بيّنه الامام، و بعض الحركة سابقاً على الادراك، كما بيّناه على ما اشار اليه بقوله: «و يُمكن ايضاً ان يُقال» فالادراك و الحركة من حيث هما، لا تقدّم لاحدهما على الآخر، بل احتياج الحيوان الى احدهما، كما احتاج الى الآخر و لذلك صارا مبدئى فصلين مُتساويين، فالوجه في تقدّم الادراك أنّه اشرف لا التقدّم الطبيعي - كما ذكره الامام - و في عبارته أنّهما مبدئاً فصلين مُتساويين مساهلة، بل هما اثنان من فصل الحيوان، فإنّ الفصل الحقيقي رُبما لا يعلم، و يوضع موضعهُ بعض اللوازم القريبة الواضحة، فلمّا لم يعلم حقيقة فصل الحيوان و كان الحسّاس و المتحرّك، لازمين له في مرتبة واحدة، وضعناهما موضع فصله الحقيقي و ان لم يكونا فصله في الحقيقة، و لعلّ المراد هذا القدر، فهو كافٍ لاستشهادِهِ بهِنا، م.

١ - قوله: «اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله»، لقايلٍ ان يقول: هذا يدلُّ على ان ادراك المُجرّدات يحصلُ بحصول نفسها في العقل لا بمثالها، فان في نفسه، في مقابلةٍ بمثاله، فالحضورُ

والادراكُ تعرضُ له اضافتان؛ احدهما الى ذى الادراك، والثانى الى الشئ المدرك و لاجل ذلك، احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ و هو المُدرك^(١) و الى ايراد ذكر

بنفسه لا يكونُ حضوراً بمثاله، لكن ليس كذلك، اما أولاً فلأنه مناف، لما يذكره بعد هذا: ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته، و اما ثانياً فلأنه لو حصل حقيقة المُجرد فى العقل، فاذا تصوّرها عقلا، يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين، و انه محالٌ.

و الجواب ان الادراك اما ادراك الماديات، او ادراك المُجردات؛ اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره، اما ادراك المُجردات، فاما ان يكون ادراك المُجردات الخارجة عن المدرك، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك، اما ادراك المُجردات الخارجة، فهو ايضا حصول صورتها و لكن لا حاجة فيه الى انتزاع، و اما ادراك المُجردات الغير الخارجة، فهو حضور نفسها، فقول الشيخ: هو ان يكون حقيقته مُتمثلة عند المدرك، متناول للقسم الاول و للقسم الثانى بقسميه، فان معنى التمثّل، ليس مجرد حصول المثال، حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى، بل حضور حقيقة الشئ، اما بنفسها او بمثالها و لما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعاً فقوله: «بنفسه»، يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كلّ، فلا اشكال.

١ - قوله: «و لاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ و هو المُدرك» و فيه بحثان لفظيان؛ احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف ساء هيهنا تعريفه. والآخر ان الشئ ليس بمذكور فى التعريف، بل فى المعروف و هو قوله: «و هو ادراك الشئ». و يُمكن ان يُجاب عن الاول بان المراد من التعريف هيهنا، ليس هو التعريف المُصطلح بل مفهومه اللغوى الذى تبيين الشئ و تصويره و عن الثانى، ان الشئ مذكور فى التعريف، لا بعينه، بل بضميره فى قوله: «و ان يكون حقيقته».

ثم الادراك ان كان بغير آلة، فتمثّل الحقيقية انما يكون فى ذات المدرك، و ان كان بآلة فتمثّلها فيها، فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول، و الآلة فى الثانى، هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة، و هو معنى قوله: «يشاهدها ما به يدرك».

السؤال: استعمل المُشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك، فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص، و الجواب ان المُشاهدة هى مجرد الحضور، اعم من الادراك العقلى او الحسى.

ذی الادراک و هو قوله: «و عند المدرك» و لاجل عروض هذه الاضافة، كان المدرك و المدرك ايضا متضايقين.

و الادراک ينقسم الى ادراک بالة و الى ادراک بغير آلة، بل بذات المدرك، و للتنبيه على القسمين، قيد التعريف بقوله: «يشاهد ما به يدرك»، و على قوله: «يشاهد ما به» بحث و هو ان يقال: المَشاهدة نوع من الادراک، اخذه في بيان معنى الادراک.

- فان قيل: انه اراد بالمُشاهدة الحضور فقط، قيل: الحضور غير كافٍ، فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدرکاً.

- و الجواب ان الادراک، ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط، بل كونه حاضراً عند المدرك، لحضوره عند الحس، لا بان يكون حاضراً مرتين، فان المدرك هو النفس، و لكن بواسطة الحس، و كلام الشيخ دال عليه.

و اعلم^(١) ان الحضور عند الحس، ليس هو الحصول في نفس الحس، بل و يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محالاً للحس او لم تكن.

و الاشياء المدركة^(٢)، تنقسم الى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك و الى ما

- فلئن قلت: مجرد الحضور لا يكفي في الادراک، فربما يحضر المدرك عند الحس، و النفس لا يكون مدرکاً له لعدم التفاتيه اليه.

- فالجواب ان الادراک، ليس مجرد الحضور عند الحس، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس و في الصورة المذكورة لا حضور عند النفس، و كلام الشيخ حيث اعتبر، تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه، م.

١ - قوله: «و اعلم»: انه لما كان الادراک هو حضور الشيء عند النفس، اما لحصوله في النفس، او لحضوره عند الحس، فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولاً في الحس، بل اما ان يكون حصولاً فيه، او حصولاً في آليته، و آله اما محله - كما في الابصار - فانه بحصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية، و اما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك، فانه ليس حصولاً في محل الحس المشترك، بل في محل متصل به، م.

٢ - قوله: «و الاشياء المدركة»، الادراک مطلقاً و هو حصول الشيء عند المدرك، اما ادراک حضوري و هو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك، و اما ادراک انطباعي و هو ان

يكون؛ اما في الاول، فالحقيقة المُمَثَّلَة عند المدرك في نفس حقيقتها، واما في الثاني، فهيب تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج، بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مُستفاداً من خارج، او صورة حصلت عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجية مُستفادةً منها، او لم تكن.

و على التقديرين، فادراك الحقيقة الخارجية، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك و استدلل على ذلك بقوله: «فاما ان تكون تلك الحقيقة - اى المُمَثَّلَة - نفس حقيقة الشئ الخارج عند المدرك، اذا ادرك او تكون مثال حقيقته مرتسماً ذات المدرك غير مباين له» و قدّم ابطال القسم الثاني، فقال بعد ذكر القسم الاول: «فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية، مثل كثير من الاشكال الهندسية» - مثلاً - كالكرة المُحيطَة باثنى عشر قاعدة مَحْصَّات، بل كثير من المفروضات الَّتِي لا تمكّن، اذا فرضت في الهندسة، كما يفرض مثلاً من المُمتنعات، ليبين به الخلف، فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق اصلاً، اذ لا حقيقة لها في الخارج.

و لما كانت ممّا تدرك، علّم أنّها موجودة لا في الخارج، بل عند المُدرك و فيما لا يُباينه، فباطال القسم الاول، يتحقّق الثاني و اشار الى ذلك بقوله: «و هو الباقي»، و المثال في قوله: «او يكون مثال حقيقته» هو الصورة المُنتزعة من الشئ او الصورة الَّتِي لا

يكون صورته حاضرة عنده، و ذلك لأنّ المدرك اما ان يكون خارجاً عن المدرك او لا يكون، فان لم يكن خارجاً عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته، و لا يجوز ان يكون بحصول صورته، و ان كان خارجاً عنه، يكون ادراكه بحسب حصول حقيقته، اما الاول، فلأنّه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها، فلا امتياز بينهما، لا تحادها في الماهية و اللوازم و العوارض و التّالي باطلٌ لوجوب المغايرة بالضرورة.

و هكذا في صفات النفس، فلو كان ادراكها بحصول صورتها، لاجتمع المثالان في محل واحد و أنّه محالٌ و لهذا قسّم المدرك في الخارج عن ذات المدرك و الى غير الخارج و لم يقسمه الى ذات المدرك و غيره، لأنّ غير الخارج، يتناول ذات المدرك و الصّفة القائمة به، واما الثاني، فلان ادراك حقيقة الشئ الخارج، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله و الاول باطلٌ كما حقّقناه، م.

تحتاجُ الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج، لكان هو، فهذا بيان ما قاله الشيخ. و اعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراكِ اختلافاً عظيماً و طولوا الكلام فيها لا لخبائنها، بل لشدة وضوحها، فمنهم من جعل الاضافة^(١) العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورةً، و غفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايقين، فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً، وان لا يكون ادراكاً ما جهلاً البتة، لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة

١ - قوله: «فمنهم من جعل الاضافة»، اعلم اننا اذا ادركنا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز و يظهر عند النفس، فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في الخارج، فان كان في النفس، فهو صورة - كما مر - وان كان في خارج النفس، فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه، بها يظهر الشيء عند النفس، كما ان الصورة المحسوسة، يظهر في الآلة و هي خارجة عنها لا فيها، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة، ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك و هو باطل اما اولاً فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضامين، فلا بد ان يكون المدرك موجوداً، فاما في الذهن فيكون صورةً و هو الذي هربوا منه، و اما في الخارج، فلا يكون المدرك الا موجوداً في الخارج، فما لا يكون موجوداً في الخارج، لا يكون مدركاً، و اما ثانياً، فلانه يلزم ان لا يكون ادراك ما جهلاً، لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقاً للخارج، و قد تقرّر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير.

- لا يقال: ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضاً، فان الصورة المطابقة لمعدوم، اما ان يكون صورة الاشياء، او صورة الشيء و هو محال، لان الاشياء لا مثال له و لا صورة و ان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئاً في الذهن او في الخارج، و الاول باطل لان الثابت في الذهن، ليس ماهية المعدوم بل صورته، و الثاني باطل ايضاً و الا لزم وجود المعدوم في الخارج و هو محال، و ايضاً يلزم ان يكون الادراك جهلاً، لان صورة الشيء، لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج و الا لكان اما صورة الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن و قد بان استحالةهما.

- لاتأ نقول: انها صورة شيء في الذهن و ليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجوداً غير اصيل، لاتها مثل شيء آخر، فهيهنا العلم و المعلوم واحد، يتغايران بحسب الاعتبار؛ علم باعتبار قيامهما بالذهن، و معلوم باعتبار ماهيتهما بخلاف ما اذا كان المعلوم موجوداً في الخارج، فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل، و المعلوم هو الوجود الخارجي، م.

الخارجية غير مطابقة آياها، ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف، فلا ينبغي ان يعرف، وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها. واعلم ان ما ذكره الشيخ، ليس بتعريف للادراك^(١)، ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك، فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلاً: انه حال ما للمتحرك، بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف، فان الباحثين عن حقائق الاشياء، كثيراً ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة، وتلخيصها كالحركة مثلاً، ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء، ام بغير التساوي؟ وكيف نسبها الى ما يتعلق بها؟ وايضاً فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم: النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة، والمعقولات بذاتها، ان مدرك الجزئيات هي الآلة، لا النفس. وشنعوا عليهم بانهم يقولون: النفس لا تدرك الجزئيات، و طولوا الكلام في ذلك، و جملة اعتراضاتهم وتشعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء، كما سيجيء بيانه في موضعه.

فمن اعتراضات الفاضل الشارح^(٢) في هذا الموضع، ان الصورة الذهنية ان لم تكن

١ - قوله: «ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك»، كأن سائلاً يقول: عرف الادراك بالمدرك و معرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك، فهو تعريف دوري. اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف للادراك، بل تعيين لمعناه، فانا نتعقل معاني متعددة، ومنها معنى الادراك، لكن ربما لا يعرف انه اى معنى من المعاني، فاذا بين ذلك، عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره. و في تعيين معناه فايدتان؛ احدهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل، فتعين معناه لتعرف حاله انه متواطى عليها او مشكك، والاخرى ان الناظرين في الفلسفة، فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة، وقد تتبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك، ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها، فصورة المدرك حاصلة عند النفس.

غاية ما في الباب، ان الادراك ان كان بنفسها، فالصورة حاصلة في النفس، وان كان بالقوة الحاسة، فالصورة يحصل فيها او في آلهتا، والمدرك في كلا القسمين، هو النفس، م.

٢ - قوله: «فمن اعتراضات الفاضل الشارح»، هذه ثلاثة اعتراضات، الاول: ظاهره، والثاني: ان يقال: هب، اتنا اذا ادركنا شيئاً بميز ذلك الشيء عند العقل، لكن لا نسلّم ان

ذلك الشيء يجب ان يكون موجوداً في العقل، لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائية و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها، و الثالث: أنه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للسماء، فيلزم انطباع الكبير في الصغير.

و الجواب عن الاول، من وجهين؛ احدهما، أنا لا نسلّم ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلاً، و أنّما يكون لو كانت صورة ذهنية و حقيقة خارجية، أما اذا كانت صورة ذهنية، لما لا تحقّق له في الخارج، كما في الامور الاعتبارية، فلا يلزم الجهل؟ و الشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب، لأنّه نبّه عليه فيما سبق، بقوله: «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة ايّاها».

و ثانيهما، انّ الادراك لا يتمتع أن يكون اضافةً، لأنّ الادراك يوصف بالمطابقة و اللامطابقة، و لو كانت اضافةً، لامتتع وجودها، اذ لو كانت موجودةً، لزم ان لو يكون الادراك الّا موجوداً في الخارج - كما ذكر من قبل - و اذا امتنع وجودها، امتنع وصفها بالمطابقة و اللامطابقة.

و فيه نظرٌ لأنّا نقول: لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية، موجوداً في الخارج، بعضها لا؟ فيصحّ انّصافها بالمطابقة و عدمها. و الجواب عن الثاني، أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها، فلانّ الكلام مفروض في الحالات، و من المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج، و ان يذهب اليه ذاهبٌ، و أما عن احتمال وجودها في جسم غائب، فهو أنّه من المحال الظاهر، و لم يبيّن و كأنّه يزعم فيه البدهة، و لو خصّص الاحتمال بالجسم، فلا شك في استحالتِهِ، لأنّ الصورة العقلية، ليست ذات وضع، فاستحال حصولها في ذي وضع، لكن الاحتمال لا يختصّ به، بل يجيء في كلّ موجود غير النفس. و ربما يقال: الصورة القائمة بنفسها او غيرها، ان كانت كافية في الادراك، و جب ان يكون كلّ نفس شاعرة بها دائماً و هو المطلوب، و ان لم يكف في الادراك، فلا بُدّ من حالة زائدة عليها للنفس، بها يحصل الادراك، و الادراك ليس تلك الصورة، بل هذه الحالة.

و الجواب عن الثالث، أنا لا نسلّم أنّه لو حصل صورة مساوية للسماء، يلزم انطباع الكبير في الصغير، و أنّما يلزم لو كان محلّ الصورة صغيراً و صورة الكبير كبيرةً، و هما ممنوعان و سند المنع الاول، فيه ثلاث احتمالات: احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو

مُطابَقَةً للخارج، كانت جهلاً، و ان كانت مطابقةً فلا بُدَّ من امرٍ في الخارج، و حينئذٍ لم لا يجوزُ ان يكون الادراك حالةً نسبِيَّةً بين المُدرِك و بينه، حتَّى يكون الادراكُ اضافةً، و انَّ الصُّورَ المُتخيَّلة، لم لا يجوزُ ان تكون موجودةً قائمةً بانفسها، كما قاله افلاطون، او بغيرها من الاجرام الغائبة عنَّا، و هذا و ان كان مستبعداً، لكنَّهُ بالتزام انَّ صورة السَّماء في الذَّهن،

الآلة، او في القوَّة الجسمانيَّة، او في النَّفس على قولٍ من زَعَم انَّ الادراك حصول الصُّورة في النَّفس و ان كان بالآلة، و لا حظَّ لشيءٍ من هذه المُحالات في الصَّغير و الكبير، و اما سند المنع الثَّاني، فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة و ان ساويت في الماهيَّة كالـكبير و الصَّغير من افراد الانسان، فاستبعادُ انطباع الكبير في الصَّغير، غيرُ وارِدٍ على المقول بالصُّورة مطلقاً، اى في سائر الادراكات، بل لا يردُّ أَلَّا في الابصار و التَّخيل، و اما في سائر المُدرَكات من السَّمع و الشَّم و الذَّوق و غيرها، فلا لَأنَّها لا يحسُّ أَلَّا باشياءٍ صغيرةً، فلا يلزمُ انطباع الكبير في الصَّغير، و كذا لا يردُّ في الموضوعين على بعض المذاهب، اما في الابصار فعلى القائِلين بالشَّماع، و اما في التَّخيل، فعلى مذهب ابى البركات، هذا محصَّلُ ما ذكر و فيه ضعفٌ.

اما المنع الاول، فلانَّ صور المقادير العظيمة و الابعاد البعيدة، لو كانت فى الآلة او فى النَّفس، لكانت الآلة او النَّفس متقدِّرةً بتلك المقادير و الابعاد، لَأنَّه حالةٌ فيها و صفَةٌ لها، و اما المنع الثَّاني، فلانَّا نلاحظُ الصُّور على ما كانت عليها من المقادير و الابعاد مُتمايِزةً الاقطار و الجهات، فكيف يكونُ صغيرةً بل نلاحظُ الف ذراع، فكيف يكون نصف ذراع؟ و من العجَبِ ان يكون في جزءٍ من الذَّراع بلادٌ متعدِّدةُ المُحلَّات و السَّك و الحانات و الحمامات و جبالٌ شامخةٌ و تلالٌ عظيمةٌ و مسافاتٌ نائيةٌ و بحارٌ حائلةٌ، بل نصف الفلك بكواكبه، على أنَّ قوله: «و الاستبعاد ليس بوارِدٍ مطلقاً»، كلامٌ مستدرِكٌ، لانَّ السَّائل لم يورد على سائر الادراكات و لا على سائر المذاهب، بل على الابصار على مذهب الشيخ، فلا طائل في هذا الكلام اصلاً.

و الحقُّ في الجواب، انَّ حصول صورة المقادير و الابعاد، يستلزمُ تعدُّدها، فانَّ التَّعدُّد و الكبر و الصَّغر، انما هي بالاعيان، لا بالصُّور، ففرَّق بين حصول عين المقدار في المحل، و عين صورته فيه، فانَّ المحلَّ بالنسبة الاولى يصيرُ كبيراً و صغيراً، و بالنسبة الثَّانية يصيرُ مدرِكاً عاقلاً، م.

مساويةً للسماء غير مستبعد.

و الجواب عن الاول، انّ من الصّورة ما هي مطابقة للخارج وهي «العلم»، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي «الجهل»، واما الاضافة، فلا تعتبر فيها المطابقة و عدمها، لا متناع وجودها في الخارج، فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً.

و عن الثاني، انّ افلاطون لم يذهب ولا غيره الى انّ المحالات المناقضة لانفسها، موجودة في الخارج، ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهباً، واما القول بكون الصّورة المدركة في جسم غائب عن المدرك، ليس بمستبعد فقط، بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة، وليس كذلك القول بانّ صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك، مساوية للسماء، لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الادراك، او في القوة المدركة الحائلة في اللذين لاحظ لهما في الصّغر والكبر من حيث ذاتيهما، او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداراً من السماء.

و ذلك غير قادح في المساواة، بحسب الصّورة، فانّ الكبير والصّغير من الانسان، متساويان في الصّورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً، فمجرد الاستبعاد الذي ادّعاء، لا يقتضى بطلانه، على انّ هذا الاستبعاد، ليس بوارد على القول بانّ الادراك انما يكون بصورة مطلقاً، بل غاية ما في الباب، أنّه يرد على القائلين بانّ الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية، والتخيّل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيّل.

و لا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية، و لا في الموضعين المذكورين ايضاً على القائلين بالشعاع، او على من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات، في القول بانّ الصّورة المتخيّلة تنطبع في النفس، و لو لا انّ هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه، لكنّ التجاوز عن هذا القدر، يقتضى التّعسف.

و منها قوله : ان لزم من قول الشيخ اثبات الصّورة الذهنية، فانما لزم فيما لا يكون موجوداً، اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها.

و الجواب ان الادراك معنى واحد^(١)، يختلفُ باضافة الى الحسّ او العقل، فاذا دلّت ماهيئة في موضع على كونه امرأ غير مُضاف، عرضت له الاضافة، علم قطعاً أنّه ليس نفس الاضافة اينما كان.

و منها قوله : حصول الاستدارة^(٢) و الحرارة في القوة المُدرّكة، يقتضى صيرورتها

١ - قوله: «انّ الادراك معنى واحد»، يعنى: اذا رجعنا الى عقولنا، وجدنا الحالة الّتى في تصوّر الموجودات، هي الحالة الّتى لنا في تصوّر المعدومات و المُمتنعات، و اذا كان حالنا في تصوّر المعدومات، هو ارتسام الصّورة، فليكن حالنا في تصوّر الموجودات كذلك، م.

٢ - قوله: «و منها حصول الاستدارة»، تقرير السّؤال على ما ذكره الامام، أنّه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك، فاذا عقل الاستدارة، او الاستقامة او الحرارة او البرودة، كان العاقل مستديراً مستقيماً حارّاً بارداً و أنّه محال، اجاب بانّ الاستدارة، ان كانت جزئية فمحلّها الآلة.

غاية ما فى الباب، ان يكون تلك الآلة مستديراً، لكن لا يلزم ان يكمن العاقل مستديراً، و ان كانت كليةً، لم يلزم ان يكون محلّها مستديراً، و هذا الجواب، ليس كما ينبغى، لانّ السّؤال لو وجّه فى الاستدارة الجزئية و الاستقامة الجزئية، يلزم ان يكون الآلة مستقيمةً مستديرةً معاً و أنّه محال، و لو وجّه فى الكلّيتين، يلزم ان يكون النّفس مستديراً و مستقيماً، اذ ليس معنى المستقيم و المستدير إلّا ما فيه الاستقامة و الاستدارة و قد وجدتا فى النّفس.

بل الجواب انّ المُستدِير ما فيه استدارةً خارجيّةً، اى عين الاستدارة، و كذا المُستقيم ما فيه استقامةً خارجيّةً، اى عين الاستقامة، فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً.

ثمّ قال: و اما الحرارة، فإنّها لا تقضى كون محلّها حارّاً، فإنّ الحال هنا صورة الحرارة لا عينها، سلّمنا انّ الحاصل نفس الحرارة، لكن أنّما تجعله حارّاً لو كان قابلاً للحرارة و هو ممنوع، و لو سلّم أنّه قابل، فإنّما يصير حارّاً لو كان خالياً عن ضدّ الحرارة، و الجواب هو الاول، فإنّ الحارّ ما فيه عين الحرارة، لا صورتها، فصورة الحرارة و ان شاركت الحرارة الخارجيّة فى الماهية إلّا انّ الحارّ، ليس ما فيه الحرارة مُطلقاً، بل ما فيه الحرارة الخارجيّة.

و اما الجواب الثّانى و الثّالث، فضعيفان، لانّ الحرارة اذا حصلت فى النّفس، فكيف لا يكون قابلاً لها، او كيف يجوز حصول ضدّ الحرارة فيها؟ م.

مستديرة حارة.

والجواب أن الاستدارة ان كانت جزئية، كانت ذات وضع، ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها، ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً، وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى ان يصير محلها مستديراً، وأما الحرارة، فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً إلا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن ضدها من شأنه ان يفعل عنها، ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها، اذا حلت جسماً أو قوةً جسمانيةً ان تجعلها حارةً فضلاً عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً.

والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية، تجري مجرى هذه، والاستغالل بها يقتضى تطويل شرح الكتاب، بما ليس في متبه.

وأما احتجاجاته^(١) بعد تسليم احتياج الادراك، الى حصول صورة في المدرك،

١ - قوله: «و اما احتجاجاته» قال الامام: الحجة التي ذكرها الشيخ، لم ينتج إلا ان المدرك حاصل في الذهن، وأما ان الادراك نفس ذلك الحصول، او أمر آخر وراء ذلك، فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة، بل عن حالة نسبية اضافية أما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في المعقول، او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج.

وأنا أقول: لا شك أننا اذا ادركنا شيئاً يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر، فليس معنى ادراك الشيء إلا ظهوره عند العقل. ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المميز موجود في العقل ولا معنى للصورة إلا الوجود في العقل، تبين من ذلك جزماً ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل، وهذا أمر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر.

ثم من دلائله على ما عنده ان ادراك السواد، لو كانت عبارة عن حصول ماهية الشيء، لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركاً له، لأن السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه، وبين حصول المدرك للمدرك، فإن الأول حصول موجود أصيل لموجود أصيل، والثاني حصول غير أصيل لأصيل.

ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد، لكننا اذا تصورنا موجوداً ليس

بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه، وجب ان تقطع حينئذ يكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد وليس كذلك، فانّا بعد العلم بأنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، قد نتشكك في أنّه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلاً لغيره، فعلمنا انّ كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرّره الامام، والشارح جعلها شبهتين؛ الأولى ظاهرة،

و تقرير جوابها، انّ حصول السواد للمجرد، ان أريد به حصول عين السواد، فهو محال، لأنّه على سبيل حلوله في الاجسام، وان أريد به حصول صورة السواد له، فمن اعتقده، جزم بعلمه به، لأنّه معنى العلم.

وامّا الشبهة الثانية، فتوجيهها أنّا نعلم ان الله - تعالى - مجرد، ونعلم انّ المُجَرَّد حاصل لذاته، و نعلم انّ فاعليّة الغير، حاصلة له، فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نتشكك في أنّ الله عالم بذاته وبفاعليّته.

و تقرير الجواب انّ حصول الشيء للشيء، يكون تارةً على وجه الحضور، وتارةً لا على ذلك الوجه، والوجه الأوّل، هو العلم، فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليّته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالماً بذاته وبفاعليّته، و أمّا التشكيك لعدم تحقّق ذلك الوجه.

و أمّا جعلنا شبهتين، لأن الأولى على الادراك الانطباعي، والثانية على الادراك الحضورى، و تنبيهه على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد، ولهذا شنع عليه بأنّه جهل وسخف.

و منها انّ تعلّقنا لذاتنا، أمّا ان يكون نفس ذاتنا، او امرأ زائداً عليها و الأوّل باطلٌ بوجهين؛ احدهما أنّ تعلّقنا لذاتنا، أمّا ان يكون نفس ذاتنا، فعلمنا بعلمنا بذاتنا، أمّا ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون، فان كان، وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا، نفس ذاتنا لأنّ علمنا بعلمنا بذاتنا، غير علمنا بذاتنا، و علمنا بذاتنا، عين ذاتنا، فيكون علمنا بعلمنا، عين ذاتنا، لكن عين ذاتنا حاصلة، فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضاً حاصلاً بالفعل و هكذا في سائر التركيبات، فيلزم ان يكون الامور الغير المُتناهية موجودةً بالفعل و هو مكاثرةٌ و سفةٌ، و ان لم يكن علمنا بذاتنا، نفس ذاتنا، لأنّه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، لكان علمنا بعلمنا بذاتنا، نفس علمنا بذاتنا و المقدّر خلافه.

و الجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين؛ بالذات و بهذا الاعتبار نفس ذاتنا، و بنوع من الاعتبار، و هذه الحيثية مغايرة له و تحقيقه انّ علمنا بذاتنا لا معنى له الا انّ ذاتنا حاضرة لذاتنا و ليس هيها الا

على أنه أمر وراء ذلك الحصول.

فمنها قوله: لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط، لكان الجسم الاسود مدركاً.

و الجواب ان حصول الشيء للشيء، يقع بالاشتراك والتشابه على معانٍ مختلفة كحصول الجوهر والعرض، وحصول العرض للعرض والجوهر، والصورة للمادة او الجسم وعكسهما، والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك. ولما كان الحصول الادراكي، معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول، تعريفاً للادراك، لم يتعرض لبيان الاقسام، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول، بأنه حصول صورة ما

امراً واحداً بالذات وهو ذاتنا، لكن فيه تباير بحسب الاعتبار.

فان ذاتنا باعتبار أنه حاضر، مغاير له باعتبار أنه حاضر له، وهو باعتبار أنه حاضر معلوم و باعتبار أنه حاضر له عالم، فالتعدد لبس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية، ينقطع باعتبار الانقطاع، فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل.

و الوجه الثاني، ان العلم بذاته، لو كان نفس ذاته، لم يكن العلم حصول الشيء للشيء، لان حصول الشيء للشيء، يقتضي تباير الشئين، كما في الاضافة والايجاد، والجواب ان التباير بحسب الاعتبار، كافٍ في العلم.

- فان قلت: فليكيف التباير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد.

- واجاب بأنه كافٍ في الاضافة ايضاً، واما في الايجاد، فلا لان الموجد، يجب ان يكون مقدماً بالذات على الموجد وذلك يستلزم التباير بالذات.

و منها، ان الصورة، تحصل في الخيال، فلا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك، وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار، لا يحصل الا في ملتقى العصبين و الا لكنا ابصرنا الشيء الواحد شئين، لان المنطبع في كل واحد من الجليدين، صورة أخرى، فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة و الا لكان الادراك من حيث الصورة، بل الادراك حالة نسبية اضافية، فاننا اذا ابصرنا شيئاً، فان لقوتنا الباصرة، نسبة خاصة اليه.

فقوله: «الصورة يحصل في الخيال او في الجليدية» لف، وقوله: «الادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين» نشر، فذلك وجهان من الاعتراض، كما ذكره الامام، م.

للمدرك، لا لشيء على الإطلاق، ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه، لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد.

و منها قوله : و ايضاً لوجب انا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم و اعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالمأ به.

و الجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه، ان كان على سبيل حلول في الاجسام، فهو جهل و سخط و ان كان على سبيل حلوله في المجردات، فهو معنى كونه عالمأ به، و لا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة.

و منها قوله : انا بعد العلم بان الله - تعالى - ليس بجسم ولا حال فيه، نتشكك في انه هل يعلم ذاته، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره ام لا؟ و يدل ذلك على ان كون الشيء عالمأ بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له.

و الجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته، و ان غيره باى وجه حصل له، فان معانى الحصول مختلفة، فاذا حققنا تجرده و حققنا ان كون الشيء مجرداً قائماً بالذات، يقتضى علمه بذاته و بصفاته - كما يجىء بيانه - لم نتشكك في ذلك.

و منها قوله : اذا كان تعقل ذاتنا، نفس ذاتنا على ما يقولون، فعلمنا بعلمنا بذاتنا، اما ان يكون علمنا بذاتنا و حينئذ يكون ايضاً هو ذاتنا بعينه، و هلم جرأ في التركيبات الغير المتناهية، و اما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا و يلزم منه ايضاً ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، و هذا من اعتراضات المسعودى.

و الجواب عنه، ان علمنا بذاتنا، هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار، و الشيء الواحد، قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر، يعتبره.

و اما قوله : حصول الشيء للشيء، يقتضى تغاير الشئين كاضافة الشيء الى الشيء، و ايجاد الشيء من الشيء، و ذلك يقتضى امتناع كون الشيء لما بنفسه.

فالجواب أن تغاير الاعتبار، كافٍ في الحصول و الاضافة، فإنّ المُعالج لنفسه، معالجٌ باعتبارٍ آخر، و ليس بكافٍ الایجاد، لأنّه يقتضى تقدّم الموجد على الموجد بالذات.

و منها قوله: الصّورةُ تحصلُ في الخيال او في الجليديّة، و الادراكُ يكونُ في الحسّ المُشترك او في ملتقى العصبتين، فلو كان نفس الحصول ادراكاً، لكانا معاً. و الجوابُ ما مرّ و هو أنّ الادراك، ليس هو حصول الصّورة في الآلة فقط، بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة، و ههنا الادراك، لا يحصلُ في الحسّ المُشترك و لا في ملتقى العصبتين، بل في النّفس بواسطةِ هاتين الآلتين، عند حصول الصّورة في الموضعين المذكورين او غيرهما.

و منها قوله: انا نعلمُ أنّ المبصرَ هو زيدٌ، الموجود في الخارج، و القولُ بأنّه مثاله و شبهه يقتضى الشكّ في الاوليات.

و الجوابُ أنّ المبصرَ هو زيدٌ لا شكّ و لا نزاع فيه، امّا الابصار فهو حصولُ مثاله في آلة المدرك، و عدمُ التّمييز بين «المدرك» و «الادراك»، هو منشأ هذا الاعتراض، و يجرى مجرى ذلك، ما قال غيره من المُعترضين ايضاً عليه، و هو أنّ الادراك كيف يكونُ صورةً ذهنيّةً مُطابقةً لما في الخارج، و الشّعورُ بالمُطابقة، أمّا يكون بعد الشّعور بما في الخارج.

و جوابه أنّ المُطابقة غير الشّعور بها، و أمّا اشترط فيه الاول - دون الثّاني - فهذه جملُ من الاعتراضات، على ما ذكر الشيخ و اجوبتها، قد اقتصرنا عليها ايثاراً للاختصار، فإنّ فيها و فيما سيأتى من بعد، لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده، كما قال الشيخ في صدرِ الكتاب.

* تنبيه *

«الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد، ثم يكون مُتخيلاً غيبته يتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي ابصرته - مثلاً - اذا غاب عنك فتخيّلته، و قد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد - مثلاً - معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره و هو عند ما يكون محسوساً،

يكون قد غشيتهُ غواشٍ غريبةٍ عن ماهيَّتِهِ لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيَّتِهِ مثل «اين»، و «وضع»، و «كيف»، و «مقدار» بعينه.

و لو توهم بدلهُ غيره، لم تؤثر في حقيقة ماهيَّتِهِ انسانيَّة، و الحسُّ يناله من حيث هو مغمورٌ في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادَّة التي خلق منها لا يجرده عنها، و لا يناله آلاً بعلاقةٍ وضعيَّةٍ بين حسِّه و مادَّته، و لذلك لا يتمثَّلُ في الحسِّ الاظهر^(١) صورته اذ ازال، و اما الخيال الباطن، فتخيُّله مع تلك العارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنَّه يجردة عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحسُّ، فهو يتمثَّلُ صورته مع غيبوبة حاملها، و اما العقل، فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواحق الغريبة المشخَّصة مستتبِّهاً ايَّاه، كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً.

لما فرغ من بيان معنى الادراك، اراد ان ينبِّه على انواعه و مراتبها، و انواع الادراك اربعة^(٢)؛ احساس و تخيل و توهم و تعقل.

١ - «الظاهر»، خ.

٢ - قوله: «و انواع الادراك اربعة»: اما جزئية مادية، او غير مادية، اما الجزئيات المادية، فاما محسوسة، او غير محسوسة، و المحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها و هو الاحساس، او لا يتوقف و هو التخيل، و ادراك غير المحسوسات و هو التوهم.

و اما غير الجزئيات المادية، فاما ان لا يكون جزئية بل كلية، او تكون جزئيات غير مادية و ايّاً ما كان، فادراكها التعقل، آلاً انها اذا قيست الى مدرك واحد، كانت ثلاثة لانه يحس، ثم يتخيل، ثم يتعقل و سقط اعتبار التوهم، لان الموهوم، غير المحسوس و التمثيل بالابصار، لانه اظهر، و لان الحس اعم من حس البصر او السمع، او الشم او الذوق او اللمس، فانا لما لمسنا شيئاً، حصلت عند القوة الالامسة صورة اللموسة، مع حضور المادَّة و اكتنافها بالغواشي الغريبة، و كذا في الحواس الآخر، و المراد بالغواشي الغريبة، العوارض التي تلحق بسبب المادَّة في الوجود الخارجي، و اما لوازم الماهية، فلا تكون غريبة عنها و آلاً يمكن ان يزال، و الغريبة يمكن ازالتها عن الماهية و ثبت للماهية عند العقل، و الغريبة مختصة بحال الاحساس او التخيل.

و جعل الامام قوله: «لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيَّتِهِ»، تفسيراً لغواشي الغريبة و على هذا، يدخل فيها لوازم الماهية، لان زوالها، لم يؤثر في زوال الماهية، بل الامر بالعكس، فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة و اختصاصها بحالة الاحساس و التخيل، بل المختصة بها

- فالاحساس ادراكُ الشئ الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك، على هيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسةٌ من «الايين»، و«المتى»، و«الوضع»، و«الكيف»، و«الكم»، و غير ذلك، و بعضٌ ذلك لا ينفكُ ذلك الشئ عن امثاله في الوجود الخارجى، و لا يُشاركه فيها غيره.

- و التّخيلُ ادراكٌ لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة، و لكن في حالتى حضوره و غيبته.

- و التّوهّمُ ادراكٌ لمعانٍ غير محسوسةٍ من الكيفيات و الاضافات، مخصوصةٌ بالشئ الجزئى الموجود في المادّة، لا يشاركه فيها غيره.

- و التّعقّلُ ادراكٌ للشئ، من حيث هو هو فقط، لا من حيث هو شئ آخر، سواءً أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الادراك.

فهذه ادراكاتٌ مترتبةٌ في التّجريد؛ الاولُ مشروطٌ بثلاثة اشياء؛ حضور المادّة، و اكتناف الهيئات، و كون المدرك جزئياً، و الثّانى مجرّدٌ عن الشرط الاول، و الثّالثُ مجرّدٌ عن الاولين، و الرّابع عن الجميع إلّا أنّها اذا قيست الى مدركٍ واحدٍ سقط الوهم عن الاعتبار، لأنّه لا يدرك ما يدركه الحسّ و الخيال بانفراده، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال، و بذلك يتخصّص مدركه و يصيرُ جزئياً، و لذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب، و اعتبره فى سائر كتبه بالوجه الاول.

و كلّ طبيعةٍ كالانسانية، اذا أخذت من حيث هى هى، صلحت لان تقع على كثيرين و لان لا تقع إلّا على واحدٍ، و أنّما تختلف فى ذلك بانضياف معانى غيرها اليها، لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى و لا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها، فالمعنى الذى ينضاف اليها و يجعلها جزئياً شخصياً هو المادّة أولاً، لأنّ زيدها لا يُباينُ عمراً بالانسانية و لا بما تقتضيه الانسانية نفسها، و أنّما يباينه بشخصه المادى، ثم بما تستلزمه المادّة من الاحوال المذكورة كـ«الايين» و«الكيف» و غيرهما ثانياً.

فالصورة المحسوسة منتزعةٌ نزاعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادّة، و الخيالية منتزعةٌ نزاعاً أكثر، لكنّه غير تامّ، و العقلية منتزعةٌ نزاعاً تاماً، و عبارة الكتاب ظاهرة، و أنّما تمثّل

بالابصار، لأنّه أظهر انواع الاحساس.

و الفاضل الشارح، فسّر الغواشى الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة، و لوازم الوجود و الماهية، و لوازم الماهية - كالزوجة للاتنين - لا تكون غريبة عن الماهية، و ايضاً لا يكون بحيث يُمكن ان تزال، و ايضاً لا يكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشيء محسوساً فقط، بل و عند ما يكون معقولاً ايضاً.

و قد أورد في هذا الموضع سؤالاً^(١) و هو أنّ الصّورة العقلية من حيث حلولها في نفس

١ - قوله: «و قد اورد في هذا الموضع سؤالاً»، و هو أنّهم ذكروا أنّ العقل يقدرُ على ان ينتزع من الاشخاصِ صورةً كليةً مجردةً عن جميع العوارض الغريبة، و هذا الحكم يشتملُ على امرين؛ احدهما أنّ الصّورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة، و الآخر أنّها كليةٌ مشتركةٌ بين كثيرين، و هما باطلان؛ اما الاولى فلانّ الصّورة العقلية، جزئيةٌ حالةٌ في نفسٍ جزئيةٍ حلول العرض في الموضع، فيكون شخصيتها و عرضيتها و حلولها في النفس و مقارنتها لصفاتها، عوارضٌ غريبةٌ عن ماهية تلك الصّورة، فلا تكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة و اما الثاني، فلانّ الصّورة الموجودة في نفسٍ زيدٍ لا يكونُ جزءاً من الافراد التي وجدت قبل زيد، و التي توجد بعد زيد، لانّ وجودها موقوفٌ على نفسٍ زيد، فلو كانت جزءاً من تلك الافراد، لزم وجود الكلّ بدون الجزء و أنّه محالٌ و اذا لم يكن جزءاً منها، لم يكن مُشتركةً بينها، فلا تكون كليةً.

و اجاب بانّ الكلّي المجرد عن العوارض غير الصّورة العقلية، فانّ المُشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزءٌ للافراد و هو ايضاً في نفسه مجردٌ عن العوارض فالصّورة العقلية و ان كانت جزئيةً اّلا أنّها لما كان المعلوم بها، هو ذلك الكلّي، يُقال أنّها كليةٌ مجردةٌ بالعرض و المجاز، و الحاصل أنّ الكلّي المُجرد، هو ما له الصورة، و أنّما سميت الصّورة كليةً لأنّها صورة الكلّي، لا لأنّها في نفسها كليةً.

قال الشارح: القول بانّ الكلّي موجودٌ في الخارج، باطلٌ اذ لا شكّ انّ زيداً في الخارج انسانٌ و انّ عمراً انسانٌ آخر، فالانسان المُشترك بينهما، اما ان يكون موجوداً في كلّ منهما فيلزم وجود شيءٍ واحدٍ بالذات في امورٍ متعدّدةٍ و أنّه ضروريٌ الاستحالة، و اما ان يكون موجوداً فيهما، فلا يكون الموجود في واحدٍ منهما نفس الانسان، بل جزءٌ منه و بعضاً منه، هذا خلف.

و اذا ثبت أنّ الانسانية ليست شيئاً واحداً بالذات في الخارج، فالانسانية الواحدة لا توجد الا في

جزئية حلول العرض فى الموضوع، تكونُ جزئيةً، ويكونُ تشخصُها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس، ومقارنتها بصفات تلك النفس، عوارض غريبة لا تنفك عنها. وهذا يناقض قولهم: العقل يقدّر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة و أيضاً تلك الصورة التى فى نفس زيد - مثلاً - لا يمكن ان يكون جزئاً من ماهية الاشخاص الموجودة فى الخارج، قبل زيد وبعده، فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشتركة فيها.

و اجاب بانّ الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص، فى نفسها مجردة عن اللواحق، فالعلم المتعلق بها من حيث هو، علم كلّ مجرد لأنّ معلومه كذلك، لا لأن العلم فى ذاته كذلك. قال: ولهذا السبب، ساء المتقدّمون كلياً، تعويلاً على فهم المتعلّمين، و المتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم، ظنّوا أنّ فى العقل صورة هليّة مجردة و ليس الامر على ما ظنّوه، بل التحقيق على ما ذكرناه.

واقول: الانسانية التى فى «زيد» ليست بعينها التى فى «عمرو»، فالانسانية المتناولة لهما معاً - من حيث هى متناولة لهما - ليست هى التى فى كلّ واحدٍ منهما، ولا هى فيها، لأنّ الوجود منها فى احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزئاً منها، فهى انما تكون فى العقل فقط، و هى الانسانية الكلية، فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد - مثلاً

العقل، لكن لها اعتباران؛ اعتباراً بحسب الذات، وبهذا الاعتبار صورة شخصيته فى نفس شخصيته واعتباراً بحسب مطابقتها للاشخاص، وبهذا الاعتبار كليةً ومعنى مطابقتها انّها لو تحققت فى الخارج، لكانت عين احد الاشخاص، و احد الاشخاص، لو تجرّد عن الشخصيات و حصل فى العقل، كان نفس تلك الصورة، و على هذا، سقط السؤال.

اما الاول، فلان المراد بتجرّد الصورة العقلية، ليس انّها مجردة عن مطلق العوارض، بل عن العوارض الخارجية و اكتنافها بالعوارض الذهنية، لا يُنافى ذلك، و اما الثانى، فلان الصورة العقلية ليست جزء الاشخاص فى الخارج و لا يلزم انّها ليست مشتركة لان اشتراكها، ليس معناها انّها جزء لافرادها فى الخارج، بل معناها مطابقتها للافراد و هى متحققة، و الصورة العقلية بهذا الاعتبار، اعنى باعتبار المطابقة، هى التى ساءها المتقدّمون «كلية» و تبعهم المحقّقون من المتأخّرين، م.

- جزئية، و من حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية.

و معنى تعلّقها، انّ الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة، لان تكون كثيرة و لان لا تكون، لو كانت في اى مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه، او اى واحد من تلك الاشخاص، سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها.

فهذا معنى اشتراكها، واما معنى تجريدّها، فتكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك، منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية، و ان كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة، فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شىء آخر و يدرك به شىء آخر، و بالاعتبار الاخر مما ينظر فيه و تدرك نفسه، فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية و لا جزئية، واما التي سمّاها المتقدّمون كلية و تبعهم المتأخرون في ذلك، فلم يتعرض له البتة، و العجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا، ما قاله في مواضع غير معدودة و هو انّ الكليات لا توجد في الخارج.

قوله: «و اما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية»^(١)، و اللواحق الغريبة التي لا

١ - قوله: «و اما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية»، قد مرّ في الدرس السابق انّ الشىء اما مادى، او غير مادى، فان كان مادياً كالجم و الشكل و اللون يحسّ، ثم يتخيّل، ثم يتعلّق، حتّى يتجرّد او لا يتجرّد ما، ثم يتجرّد تجرّداً وسطاً، ثم يتجرّد بالكلية، فان الصورة التي يحسّ بها، يحضر عند المدرك مع المادة، و اذا تخيلت، تجرّدت تجرّداً اشدّ، لانّ المادة لو غابت او بطلت، لم تبطل الصورة الخيالية الاّ انها لا تتجرّد عن اللواحق الغريبة، فانّ تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين و كيف معين و وضع معين، و اذا تعلّقت مجردة عن المواد و شوائبها. و اما «الوهم»، فهو يدرك بمشاركة من الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور و هي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد، و اما غير المادى، فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد.

فقوله: «الشىء الذى لا يتعلّق بالمادة اصلاً و لا باللواحق الغريبة، فليس يمكن ان يلحقه شىء من خارج ذاته لحوقاً غريباً»، قضية مشتملة على تكرار او استدراك، لانّ قوله: «و لا باللواحق

الغريبة لا يُمكن ان يلحقها»، و هو تكرارٌ، وان أُريد عدم لحوقها بالفعل، فهو مستدركٌ اذ يكفى ان يُقال: المُجرّد عن المادّة، لا يُمكن ان يلحقه لواحق غريبة، ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادّة، و انما يلحقه لوازم الماهيّة.

وقوله: وهذا حقٌ غريبةٌ، ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادّة، و انما يلحقه لوازم الماهيّة. وقوله: «هذا تصريحٌ بان لوازم الماهيّة، ليست من اللواحق الغريبة» انما يتم لو كان قوله: «التي لا تلزم ماهيّة عن ماهيّة»، صفةً كاشفةً للواحق الغريبة، وهذا غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصّصة.

وقوله: «فذلك الشئ لا يُمكن ان يتكرّر»، تفريعٌ على عدم لحوق الغريبة بامرّين؛ احدهما ان المجرد لا يتكرّر الا بالماهيّة، فان تكرّره بحسب الافراد، يستلزم ان تلحقها فى افرادها غواشي غريبة و عوارضٍ مشخّصة، و الآخر انه معقولٌ بذاته لانه لا يحتاج الى تجريدٍ و انت تعلم ان الفرع الاول، لا حاجة اليه فى بيان المطلوب الذى هو بصدده فهو ادخالٌ اجنبى فى البيان. ثم كان سائلاً يقول: فما بالنا لا تدركُ جميع العقول و النفوس مع برائتها من المادّة و كونها معقولة بذاتها؟ فاجاب عنه بقوله: «لعلّه من جانبٍ ما من شأنه ان يعقله»، فان اشتغالنا بالعلايق الجسمانيّة، يمنعنا عن ادراكها.

ويظهر من هذا، ان المُجرّدات يعقل ذاتها و يعقل غيرها من المُجرّدات لان ذواتها معقولةٌ بذاتها و ليس لها عايقٌ و مانعٌ، و كلّ مُجرّد عقلٌ و عاقلٌ و معقولٌ لذاته، و اما النفوس السّماوية، فهى ايضاً تعقلُ ذواتها اذ لا عايق لها عن ذواتها، و اما غيرها من المُجرّدات فلعلّ التعلّق الجسماني، يمنعها عن ادراكها، و الضّميرُ فى قوله: «بل لعلّه» يعود الى العمل و هو الظاهر، و اما اعادته الى ما هو برى من الشّوائب و هو المعقول، فيوجبُ ان يكون قوله: «بل من جانبٍ ما» مستدركاً اذ يكفى ان يُقال: و اما البرى من المادّة، فهو معقولٌ بذاته و لعلّه من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته. ثم هيّهنا بحثان: الاول انا اذا تعقلنا جسماً من الاجسام، فلا يخلو اما ان نتعلّق مادّته او لا فان لم نتعلّق مادّته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم، لعدم تعقل جزئيه، و ان تعقلنا مادّته فالمادّة لا تمنع من تعقل المادّي.

و جوابه ان الوجود ثلاثة اقسام؛ احدها العوارض للمادّة من الصّور و الاعراض، و ثانيها المتعلّق بالمادّة، لا يتعلّق العروض بالجسم و كالتنفوس المتعلّقة بالمادّة، و ثالثها المنقطع الوجود من المادّة كالعقول. و القسم الاول يحتاج فى تعقله الى التجريد عن المادّة، و القسم الثانى لا يحتاج

الى الانتزاع عن المادّة، لكنّه كونه ملحقاً بالتّوابع المادّيّة أنّما يتعلّق عند تجريده عنها، و أمّا القسم الثّالث، فلا حاجة في تعلّقه الى عمل أصلاً.

البحث الثّاني، إنّ المعاني الّتي يُدرّكها الوهم، مثل «الحسن» و «القبح» و «الصّدّاقة» و «العداوة»، ليست جزئيّة بل متعلّقة بالجزئيّات و التّعلّق بالجزئيّات، لا يُوجبُ الجزئيّة.

و الجواب إنّ تعلّق الجزئيّات و ان لم يوجب الجزئيّة أنّها لا يُنافيها، و الوهم لا يأخذ المعاني الّا المخصوصة بمادّةٍ مادّة، بحيث لو قدر عدم صورة الذّنْب، لم يتصوّر ادراك عداوته بشاة.

و الامام فسّر المادّة بالمحلّ، سواء كان هيوّليّ او موضوعاً، ثمّ سئل بأنّ المحلّ و الحال، يُمكن تعلّقهما معاً، كمن حكم بثبوت الشّكل للخشب، فقد تصوّرهما فلا يكون المادّة مانعةً عن تعلّق الحال.

و اجاب بأنّه متى ثبت أنّ معنى التّعلّق حصول ماهيّة المعقول في العاقل، كانت المادّة مانعةً عن المعقوليّة، لا غير ذلك. و ذلك لأنّ ما لا يقول بمحلّ، كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلًا لذاته، فهو معقولٌ لذاته، لأنّ ذاته عاقله لذاته فلا يكون معقولاً لذاته و المعقولُ بذاته لا يحتاج في كونه معقولاً الى عملٍ بخلاف غير المعقول لذاته، فأنّه لا بدّ ان يعمل به عملاً، بل لا يصير معقولاً بالفعل.

و نحنُ نقول: هاتان القضيتان، غير بيّنتين، فمن اين يستلزم عقل الشّيء ذاته، عدم احتياج عقل الغير ايّاه الى عملٍ و عدم عقله بذاته الاحتياج، و على تقدير تسليم المقدّمات، لم يندفع النّقض بتعلّق الحال و المحلّ معاً و ذلك ظاهر، و نقض الشارح قوله: «كُلّ قائمٌ بذاته، فهو عاقلٌ لذاته»، بالجسم، فان شرط عقل الذّات امران:

القيام بالذّات، و التّجرّد و كذا نقضُ قوله: «كُلّ حالٍ يحتاجُ في كونه معقولاً الى عمل»، بالضرورة العقليّة.

و يردّ عليه ايضاً النّقض بصفات المُجرّدات، فإنّها معقولة من غير عمل، و كلامُ الامام مبنيٌّ على أنّ «اللام» في قوله: «فهو معقولٌ لذاته»، صلةُ العقل و أمّا الشارح، فحملها على «لام» التّعليل و لذا فسّره بقوله: «و هو معقولٌ بذاته»، و كأنّه هو الظّاهر، اذ معناه أنّ المُجرّد من المادّة و علايقها، اذا نظرنا الى ذاته، فمن شأنه ان يصير معقولاً للغير و لا يحتاج الى عمل.

ثم قال الشارح: الحقّ أنّ المراد بالمادة ههنا، الهيوّلي لا مطلق المحلّ، لوجود الصّورة العقليّة و صفات المُجرّدات، و معنى منع المادة عن كون الشّيء معقولاً، أنّ المادّة من شأنها ان تصير

تلزّم ماهيّته عن ماهيّته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عملٍ يعمل به بعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعلّةٍ من جانب ما من شأنه أن يعقله.»

اقول: الشيء الذي لا يتعلّق بالمادة اصلاً، ولا باللواحق الغريبة، فليس يُمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً، لأنّه مجردّ عما يُغاير ذاته، بل إنّما يلحقه ما يلزم ماهيّته عن ماهيّته، وهذا تصريحٌ بأنّ اللوازم الماهيّة، ليست من الغواشى الغريبة، فذلك الشيء لا يُمكن أن يتكرّر إلّا بالماهية وهو معقول لذاته، لأنّه لا يحتاج إلى تجريدٍ، فإن لم يعقل، كان ذلك من جهة القوة العاقلة، لا من جهته، لأنّه في نفسه معقولٌ غير محتاج إلى عملٍ يعمل به، ليصير معقولاً، بل العاقلة تحتاج إلى عملٍ تعمل بنفسها كالفكر - مثلاً - لتصير عاقلةً له.

فالضمير في قوله: «بل لعلّةٍ»، يعود إلى العمل، ويحتمل أن يعود إلى المعقول، لأنّ ذلك الشيء، من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته، كما سيُجىء بيانه، وهو معنى قوله: «بل لعلّةٍ في جانب ما من شأنه أن يعقله.»

وكان الشيخ قسّم الموجودات إلى ما من شأنه أن يكون عاقلاً وإلى ما ليس من شأنه ذلك، وقسّمها أيضاً إلى ما من شأنه أن يكون معقولاً بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك، فإشاراً إلى أنّ ما من شأنه أن يكون معقولاً بذاته، ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلاً، بل هو من القسم الآخر، اعني ممّا من شأنه أن يكون عاقلاً، وإنّما لم يحكم بذلك جزماً، لأنّه ممّا لم يبيّنه بعد وسيأتى بيانه.

وأورد الفاضل الشارح شكّاً بعد أن ذكر أنّ المراد من المادة هيّهنا هو المحلّ، سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولاً كالهولي، وسواء كان متقومّاً بالحال كالهولي، أو مقوماً له كالموضوع، وذلك الشكّ، إنّ المحلّ ماهية معقولة لا يُنافي تعقلها تعقل الحال فيها، فإنّ من عقل ثبوت الشكّل للخشب فقد عقلهما، فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل. وأجاب بأنّ التعقل، أن كان حصول ماهية المعقول للعاقل، كان المانع عن التعقل هو

الاشياء الحالة فيها اشخاصاً فهي من حيث أنّها مشخص، والامور الحالة فيها من حيث أنّها اشخاص لا تكون معقولة، ضرورة كونها ذات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية ايّاها، وإذا تجرّدت عن المُشخصات، صارت معقولة لانتفاء الوضع، م.

المادة لا غير، لانَّ كُلَّ ما ليس في محلٍّ، فلكونه قائماً بذاته، تكونُ حقيقتهُ حاصلَةٌ لذاته، فهو معقولٌ لذاته عاقلٌ لذاته، و كُلُّ ما يقومُ بمحلٍّ لم تكن حقيقتهُ حاصلَةٌ لذاته بل لغيره، فلا يكونُ هو عاقلاً لذاته، و يصيرُ معقولاً لغيره بعملٍ يعملُ به ذلك الغير و هو الانتزاع.

اقول: هذا الجواب، ليس كما ينبغي، فانَّ الجسمَ ليس في محلٍّ و ليس عاقلاً لذاته، و الصُّورةُ المعقولةُ حالةٌ في محلٍّ و ليست محتاجةً الى عملٍ يعملُ بها لتصبحَ معقولةً، و الحقُّ انَّ المادةَ هي هنا هي الهيولى لا غير، فانَّها هي المُقتضية لكون كُلِّ ما يحلُّ فيها من الصُّور و الاعراض المحسوسة و غير المحسوسة اشخاصاً ذوات اوضاع، و هي و جميع ما يحلُّ فيها، يُمكنُ ان تُؤخذ من حيث هي كذلك، و حينئذٍ لا يكونُ شئٌ منها معقولاً، و يُمكنُ ان تُؤخذ مجرّدةً عن اللواحق المُشخصّة، و حينئذٍ يكونُ جميعاً معقولةً، و هذا هو منعُ المادةِ عن كون الشئِ معقولاً.

و اما كونُ الشئِ عاقلاً، فهو يكونُ لقيامِهِ بالذات، بعد تجرّده ايضاً فى ذاته، لا بسببِ عمل عامل، كما سيأتى بيانهُ.

* اشارة *

«لعلَّك تنزعُ الآن الى ان نشرحَ لك امرُ القُوى الدِّراكة من باطنٍ، ادنى شرح، و ان تقدّم شرحُ امرُ القُوى المُناسبة للحسّ اولاً، فاسمع.»

اقول: لما فرغَ عن بيان انواع الادراكات، شرعَ فى اثبات القُوى المُدرّكة و احوالها، و ابتداءً بالحيوانيّة و هي تنقسمُ الى ظاهريّة و باطنيّة، اما الظّاهريّة، فلكونها ظاهرةً الوجود، لم تكن محتاجةً الى اثبات، و لما كان بيانُ كَيْفِيّةِ الاحساس بها، يُحتاجُ الى كلامٍ طويلٍ غير مناسبٍ بسياسة الكتاب، لم يتعرّض له. و اما الباطنيّة، فلمُناسبتها لما مضى و لبناء ما سيأتى من احوال النّفس النّاطقة عليها، كانت ممّا يحتاجُ الى تحقيقه، فجعل هذا الفصل مُستتملاً على بيان اثباتها، و تغايرها، و الاشارة الى مواضعها.

و هذه القُوى، تنقسمُ الى مدرّكة^(١) و الى معيّنة على الادراك، و المُدرّكة مدرّكة اما لما

١ - قوله: «و هذه القُوى تنقسمُ الى مدرّكة»، القوّة الباطنيّة، اما مدرّكة او معيّنة على الادراك، و المدرّكة اما مدرّكة للصُّور او مدرّكة للمعاني، و المعيّنة على الادراك حافظةً و متصرّفةً، و

يُمْكِنُ انْ يُدْرَكَ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَهُوَ مَا يُسَمَّى «صَوْرًا»، وَأَمَّا لَمَّا لَا يُمْكِنُ وَهُوَ مَا يُسَمَّى «مَعَانِي»، وَالْمَعْنَى تُعَيَّنُ أَمَّا بِحِفْظِ الْمُدْرَكَاتِ مِنْ غَيْرِ تَصَرُّفٍ لِيَتِمَّكَنَ الْمُدْرَكَةُ مِنَ الْمَعَاوِدَةِ إِلَى ادْرَاكِهَا، وَأَمَّا بِالتَّصَرُّفِ فِيهَا، وَالْمَعْنَى بِالْحِفْظِ، مَعْنَى أَمَّا لِمُدْرَكَةِ الصَّوَرِ، وَأَمَّا لِمُدْرَكَةِ الْمَعَانِي، فَهَذِهِ خَمْسُ قَوَى:

- الأولى، مُدْرَكَةُ الصَّوَرِ وَتُسَمَّى «حَسًّا مُشْتَرَكًا»، لِأَنَّهَا تُدْرَكُ خَيَالَاتِ الْمَحْسُوسَاتِ الظَّاهِرَةِ بِالتَّأْدِيَةِ إِلَيْهَا.

- وَالثَّانِيَةِ، مَعْنِيَّتُهَا بِالْحِفْظِ وَتُسَمَّى «خِيَالًا» وَ«مَصُورَةً».

- وَالثَّلَاثَةِ، الْمُتَصَرِّفَةُ فِي الْمُدْرَكَاتِ، وَتُسَمَّى «مُتَخَيِّلَةً» وَ«مُتَفَكِّرَةً»، بِاعْتِبَارَيْنِ.

- وَالرَّابِعَةِ، مُدْرَكَةُ الْمَعَانِي وَتُسَمَّى «وَهْمًا» وَ«مَتَوَهِّمَةً».

- وَالخَامِسَةِ، مَعْنِيَّتُهَا بِالْحِفْظِ وَتُسَمَّى «حَافِظَةً» وَ«ذَاكِرَةً».

وَأَمَّا سُمِّيَ الْجَمِيعُ «مُدْرَكَةً» - وَانْ كَانَتْ الْمُدْرَكَةُ مِنْهَا اثْنَتَيْنِ فَقَطْ - لِأَنَّ الْإِدْرَاكَاتِ الْبَاطِنَةَ، لَا تَتِمُّ إِلَّا بِجَمِيعِهَا وَابْتَدَأَ الشَّيْخُ بِشَرْحِ الْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ لِمُنَاسِبَتِهِ لِلْحَسِّ الظَّاهِرِ، فَإِنَّ التَّرْتِيبَ التَّعْلِيمِيَّ، إِنْ يَرْتَقَى بِالْمُتَعَلِّمِينَ عَمَّا هُوَ أَظْهَرُ، عِنْدَ الْحَسِّ إِلَى مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْعَقْلِ.

قَوْلُهُ: «الْيَسَّ قَدْ تَبَصَّرَ الْقَطْرُ النَّازِلُ خَطًّا مُسْتَقِيمًا، وَالنَّقْطَةُ الدَّائِرَةُ بِسُرْعَةٍ خَطًّا مُسْتَدِيرًا، كُلَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُشَاهَدَةِ، لَا عَلَى سَبِيلِ تَخَيُّلٍ أَوْ تَذَكُّرٍ، وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْبَصَرَ

الْحَافِظَةُ أَمَّا حَافِظَةُ الصَّوَرِ أَوْ حَافِظَةُ الْمَعَانِي، وَهَذَا لَا دَلَالَهَ فِيهِ عَلَى الْحَصْرِ، وَلَا شَكَّ فِي إِحْتِمَالِ وُجُودِ غَيْرِهَا، لَكِنَّا لَمْ نَجِدْهَا مِنْ أَنْفُسِنَا إِلَّا خَمْسَةً بَعْدَ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ، وَالْغَرَضُ مِنَ التَّقْسِيمِ ضَبْطُ مَا.

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ، أَعْنَى ادْرَاكِ الصَّوَرِ وَالْمَعَانِي، وَحِفْظَهُمَا، وَالتَّصَرُّفُ فِيهِمَا، لَا شَكَّ فِي وُجُودِهَا وَمِنَ الْمُسْتَحِيلِ ارْتِسَامِ النَّفْسِ بِتِلْكَ الصَّوَرِ وَالْمَعَانِي، لَكُونِهَا جُزْئِيَّةً جِسْمَانِيَّةً، فَلَا بُدَّ لِكُلِّ فَعْلٍ مِنْ تِلْكَ الْأَفْعَالَ، مِنْ قُوَّةٍ جِسْمَانِيَّةٍ تَكُونُ مَبْدَأًا لَهُ، وَهَذَا ضَرْوَرِيٌّ لَا سَبِيلَ إِلَى انْكَارِهِ، لَكِنْ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ قُوَّةً وَاحِدَةً مَبْدَأًا لِتِلْكَ الْأَفْعَالَ بِجِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَالْغَرَضُ فِي هَذَا الْفَصْلِ، بَيَانُ تَعَدُّدِ تِلْكَ الْقَوَى، م.

أما ترسم فيه صورةَ المقابل و المقابل النَّازل او المُستدير كالنقطة، لا كالخط. فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً و اتصل بها هيئة الابصار الحاضر. فعندك قوة قبل البصر، اليها يؤدي البصر كالمشاهدة و عندها تجتمعُ المحسوسات فتدركُها، و عندك قوة تحفظُ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة، مجتمعةً فيها، و بهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون، غير هذا الطعم، و ان صاحب هذا اللون، هذا الطعم، فان القاضي بهذين الامرين، يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعاً، فهذه قوى.»

اقول: هذا بيان اثبات الحس المشترك و الخيال، و قد استدلل على وجود كل واحدٍ منهما مفرداً، و على وجودهما معاً بالشركة، اما الاستدلال على الحس المشترك مفرداً، فهو قوله: «اليس قد تبصر القطر النَّازل؟» الى قوله: «اليها يؤدي البصر كالمشاهدة». و الحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة^(١)، و المرئي كالخط، و النقطة المتحركة

١ - قوله: «و الحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة» رؤية نقطة كالخط، لا شك انها لاتصال ارتسامها في الحس، و اتصال الارتسامات ليس في البصر، لان كل ارتسام للنقطة، بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة؛ حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام، فلا اتصال للارتسام في البصر، فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها، حتى يرسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود و يبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر و هي الحس المشترك الذي اذا انطبع فيه المحسوسات، كانت مشاهدةً و بهذا القدر من الكلام، يتم الدلالة و لذلك اقتصر الشيخ عليه.

و اما قوله: «و المقابلة انما تحصل في آني»، فهو كذلك، لانه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زماناً، لانقطعت الحركة، و الكلام في استمرارها.

و ايضاً لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان آلاً نقطة، فلا يكون المشاهد خطأً معتدلاً، لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال، بل يكفي ان يقال: تلك النقطة في حد من الحدود، محسوسة مشاهدة، لكن ابصارها في آني حد فرض، ليس آلاً بحسب اتصال مقابلتها المُبصر، حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار، فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر، فهذه الدلالة، لا تحتاج آلاً الى تحقق المقابلة في حد و زوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة و اما ان المقابلة آنية او زمانية، فلا حاجة اليه قطعاً، م.

ترسمُ فى البصر عند وصولها الى مكانٍ ما، تحدثُ بحسب المُقابلة بينهما، و تزول عنه بزوال المُقابلة و المُقابلة أُنْما تحصل فى آنٍ يحيطُ به زمانان، لا حصول فيهما، لكون الحركة غير قارّةٍ، فلو لاشىء آخر غير البصر، ترسمُ فيه تلك النّقطة و تبقى قليلاً على وجهٍ تتصلُّ الارتسامات المتتالية فى البصر و فيه بعضها ببعضٍ، لم يكن اتّصال، فلم بر؟؟ خطأ، فاذن هيهُنا قوّة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدًا.

و اما قوله: «و عندها تجتمعُ المحسوسات فيُدركها»، فاشارة الى خاصّةٍ أخرى لهذه القوّة، و هى الّتى لاجلها لُقبت بالمُشترك و انّما ذكرها هيهُنا لتعريف القوّة بها و سيوردُ الحجة على اثباتها.

و اعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال، بان قال: لم لا يجوزُ ان يكون اتّصال الارتسامات^(١) فى الهواء، بان يكون كُلُّ تشكّلٍ تحدثُ فى جزءٍ من الهواء بوصول النّقطة

١ - قوله: «لم لا يجوزُ ان يكون اتصال الارتسامات»، توجيهه ان يُقال: لا نُسلم انّ الارتسامات، اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوّةٍ أخرى للنّفس، و لم لا يجوزُ ان يكون فى الهواء، فانّ النّقطة اذا حصلت فى جزءٍ من الهواء، تشكّل ذلك الجزء الهوائى، بشكل تلك النّقطة، فلمّا زالت عن المكان، فلصِغَرها و انتقالها عن ذلك المكان انتقالاً سريعاً، يبقى ذلك الجزء الهوائى على ذلك الشكل، فبحسب اتّصال الارتسامات فى الهواء، يتصلُّ التشكّلات فى الاجزاء الهوائية المجاورة، فيرى خطأ.

و انت خبيرٌ بانّ اتّصال التشكّلات الهوائية، لا يكفى فى مشاهدة الخط، بل لا بُدّ مع ذلك من القول بتلوّن الهواء بلون النّقطة و اتّصال التلوّنات كاتّصال التشكّلات و كأنّ الامام، قائلٌ بذلك يلوح لمن يطالع شرحه.

ثمّ قال: لم يجوزُ ان يكون اتّصال الارتسامات فى البصر، و توقّف الارتسام فى البصر على المُقابلة ممنوعٌ.

- فان قلت: ترتيبُ البحثِ يقتضى تقديمُ هذا المنع على المنع الاول، حتّى يُقال: لا نُسلم انّ اتّصال الارتسامات، ليس فى البصر، و لئن سلّمناه، لكن لا نُسلم أنّه اذا لم يكن فى البصر، يكون فى قوّةٍ أخرى فلم اخره عنه؟

قلت: المنعان، مُرتبان على ما وجّههُ الامام، فأنّه قال: انا نرى القطرة النّازلة خطأً مستقيماً و النّقطة الجوّالة خطأً مشاهدَةً، ليس بموجودٍ فى الخارج، فلا بُدّ ان يكون موجوداً فى قوّةٍ مدركةٍ

إليه، فإنه يحدث قبل زوال الشَّكل السَّابق، فتتَّصل التشكلات و يرى خطأً.

قال: وهذا أولى ممَّا قالوه، لأنَّ القول بمُشاهدة ما ليس في الخارج، سفسطةٌ و جهالةٌ. ثم قال: ولم لا يجوزُ أن يكون ذلك في البصر، والعلم بأنَّ البصر، لا ترتسمُ فيه أَّا صورة المُقابل، ليس ببرهانيٌّ و التَّجربةُ لا تفيدُهُ.

و الجوابُ عن الأوَّل، أنَّ بقاء التشكُّل السَّابق، عند حصول التشكُّل بعده، يقتضى الخلاء، فإنَّ التشكُّل أَمَّا حدث في الهواء لنهاياتِهِ المُحيطة بالجسم المُتحرَّك فيه و بقاء النَّهايات بحالها، بعد خروج المُتحرَّك عنها، يقتضى احاطة النَّهايات بالخلاء.

و عن الثَّاني، بأنَّ القول بذلك أولى، بأن يُنسبَ إلى السَّفسطة و الجهالة من القول بوجود قوَّةٍ للأنسان يُدرك بها شيئاً بعد غيبته، لأنَّهُ مع كونه مُشتملاً على القول بمُشاهدة

جسمانيَّةٍ، فأمَّا أن يكون في قوَّة البصر، أو في قوَّةٍ أُخرى، و على هذا ترتَّب المنع، فيقال: لا نُسَلِّم أنَّ الخطأ ليس بوجودٍ في الخارج، بل لا تُتَّصل تشكلات القطرة في الخارج، يرى خطأً، سلَّمناه لكن لم لا يجوزُ أن يوجد الخطأ في البصر لا تُتَّصل الارتسام فيه، و لمَّا غيَّر الشارح توجيه الدَّليل، وجب عليه تغيير ترتيب المنع، فقد أحلَّ بالواجب.

و اجاب عن الأوَّل و هو المنع الَّذي ذكره أوَّلاً بأنَّ الشَّكلَ لو بقى عند زوال النِّقطة، لزم الخلاء، لعدم النِّقطة في ذلك الموضع، و عدم هواءٍ آخر، و عن الثَّاني و هو قوله: و هذا الاحتمال أولى ممَّا ذكره، لأنَّهُ قولٌ بمُشاهدة ما ليس بوجودٍ في الخارج، فإنَّ القول بادراك البصر خطأً في الخارج لا تُتَّصل التشكلات، قولٌ بمُشاهدة ما ليس بوجودٍ في الخارج، مع القول بادراك البصر ما لا يقابله، بخلاف القول بوجود قوَّةٍ تدرك الشَّيء الغائب عن البصر كالمُشاهد، فإنه ليس قولاً بادراك البصر.

و في هذا، إشارةٌ إلى الجواب عن المنع الثَّاني و هو أنَّ ادراك البصر، ما لا يُقابل و لا في حكم ما يقابله مُستحيلٌ، و المانع مُكابر.

و اعلم أنَّ الثَّائم يُشاهد في منامِهِ أموراً كثيرةً، و كذا جماعةٌ من المرضى و غيرُهُم يشاهدون عند تعطلِّ حواسِّهم صوراً لا يريها الحاضرون في مجلسهم؛ بل رُبما لا يوجد في الاعيان أمثالها، و الإنسان يتخيَّل في عَمَّة أوقاَتِهِ أموراً، قد شاهدَها أو لم يُشاهدَها لا على سبيل المُشاهدة، و ليس ذلك أَّا لأنَّ ادراك هذه القوَى المُشتركة، قد يقوَّى فيكون مُشاهدةً، و يضعَّف فيكون تخيُّلاً، م.

ما ليس في الخارج، قولٌ بمشاهدةٍ ما لا يقابلهُ البصر ولا يكونُ في حكم ما يقابلهُ.
وَأَمَّا قول الشيخ: «و عندك قوَّةٌ تحفظُ مثل المحسوسات، بعد الغيبوبة، مجتمعةً فيها»،
فاشارةً الى الخيال، واستدلالٌ على وجودِهِ بالمُشاهدة الباطنة^(١) وهو ظاهرٌ.

١ - قوله: «و استدلالٌ على وجودِهِ بالمُشاهدة الباطنة»، يعنى اذا رجعت الى نفسك علمتَ انَّ المحسوسات اذا كانت حاضرةً اُرتسمت صورها في الحواسِّ متأديةً الى الحسِّ المشترك وهو المشاهدة، ثم اذا غابت، زالت المشاهدة، لكن يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيُّل، فلو لا بقائها مخزونة مجتمعة في قوَّةٍ من القوَى الجسمانيَّة، لم يمكن مُطالعتها وتخيُّلها وهى الخيال، واما توقُّف اتمام هذه الدلالة على تغيير القوتين، استدلُّوا عليه بوجهين؛ احدهما انَّ الحسَّ المشترك قابلٌ للصور، والقابل غير الحافظ؛ بحجَّةٍ، ومثالٍ، اما الحجَّةُ فلانَّ مبدأ القبول، لو كان مبدأ الحفظ، كان المبدأ الواحد مصدراً لاثرين، والواحد لا يصدرُ عنه اِلَّا الواحد. واما المثال فهو انَّ الماء له قوَّة قبول الاشكال وليس له قوَّة حفظها، وهذا الدليل منقوضٌ بالخيال، فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ، لم يكن الخيال حافظاً ضرورة انَّ حافظ الشئ قابلٌ له ثم انَّ الحجَّةَ ضعيفةً لما سيأتى من ابطال انَّ الواحد لا يصدرُ منه اِلَّا الواحد، وايضاً ينتقضُ بالحسِّ المُشترك، فانه يدركُ انواع المحسوسات، و بالنفس فانَّها يقبلُ الصور العقلية ويتصرَّفُ فى البدن، هذا ما ذكره الامام.

والشارحُ غيرُ هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب، حتَّى قدَّم ضعف الحجَّة على نقض الدليل واخر نقضها، و عبَّرَ عن النَّقض بالمُعارضة على ما هو عادته. اجاب عن نقض الدليل بانَّ اجتماع القبول والحفظ فى شئٍ لا يدلُّ على ان مبدئيهما واحدٌ لجواز أن يكون قبوله بحسب المادَّة، والحفظ بحسب الصورة كما فى الارض، فانَّها تحفظُ الشَّكل بصورتها، وكيفية السبوسة تقبلُهُ بحسب مادَّتها فكذا الخيال، لا بُدَّ ان يكون فى محلٍّ جسمانيٍّ، فقبولُهُ لاجل المادَّة وحفظه لقوَّة الخيال، واما افتراقهما فى شئٍ فيدلُّ على تغيير المبدئين والحفظ والقبول هيهنا مفترقان لامكان تحقُّق الحفظ بدون القبول، كما اذا عرض آفة لمقدِّم البطن المقدِّم لا يدركُ الشَّخص صورةً ما، وبعد زوال المرض، يستحضرُ الصور الَّتى كان قبل المرض يحفظها، فلا بُدَّ ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايراً لمبدأ حفظها.

وهذا الجواب، لو صحَّ، فهو دليلٌ برأسه غير ما نقله، فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ، بل بمجرّد تغييرهما على تغيير مبدئيهما بالحجَّة والمثال، ولو استدلَّ بافتراقهما، لم يحتجَّ الى

قال الفاضل الشارح: واستدلوا على مُغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين؛ احدهما ان المدرك قابل، والقابل يُغايِر الحافظ لحجّة، هي ان الواحد لا يصدرُ عنه اّلا الواحد، و لمثالٍ، هو انّ المالَ يقبلُ الاشكال ولا يحفظها والحجّة ضعيفةٌ ومع ذلك فانّ الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصّور حتّى يُمكن ان يحفظها، وايضاً أنّها مُعارضةٌ بالحس المشترك المدرك لاشياءٍ مختلفة، وبالنفس التي تفعل افعالاً مختلفة.

واقول: اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد، لا يدلّ على وحدة مصدرهما، فإنّهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض، واما افتراقهما في صورةٍ يدلّ على مُغايرة المصدرين، والمُعارضة بالحس المشترك والنفس، ليست بشيءٍ لانّ الواحد

الحجّة والمثال، على انّ قوله: «اجتماع القبول والحفظ لا يدلّ على وحدة مبدئيهما»، مستدرك في الاستدلال، بل يكفي ان يقال: نحن لا نستدلّ على تغاير المبدئين، بمجرد التّعاير بل بالا فتراق.

وفي هذا الاستدلال نظراً، فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصّورة في الآلة، بل لوصولها عند النفس، فافتراق القبول والحفظ، لا يستلزم تغاير المبدئين، واما قوله: «والمُعارضة بالحس المشترك والنفس» فليس بشيءٍ، لانّ جواب النّقص يجب ان يكون بحيث لا يردّ على اصل الدّليل، واذا جاز ان يكون الواحد مبدءً الكثير، اما بالواسطة او بالجهات، فليجز ذلك في مبدء القبول والحفظ ان يكون واحداً ومبدءاً لهما بجهتين، على انّ القبول انفعالات لا فعل، ومن الجائز ان يصدر عن قوّةٍ واحدةٍ فعل، ويردّ عليها انفعالات.

واما قوله: «فالصادر عن الحس المشترك، امكان استقسات الصّور»، معناه انّ الذي يقتضيه الحس المشترك، امرٌ عامٌ وهو استنبات الصّور مُطلقاً وقوله: «عند غيبة المادة»، تقييدٌ مستدرك، لانه كما يستنبث الصّور عند غيبة المادة في الصّور، يستنبث الصّور عند حضورها في المشاهدة على ما مرّ، ثم ان كان الاعم لا يتحقّق اّلا في الاخصّ، كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها، يقتضى اقتضاء ثانياً، فالصادر اّولاً امرٌ واحدٌ والامور المتكثّرة صادرة بالواسطة، ويجوز ان يصدر من الشّيء الواحد امورٌ متكثّرة بالوساطة، وهذا كما ترى فاسد، لانّ الصّادر من الشّيء، لا يكون اّلا امرأ شخصياً، واما ان يكون عاماً ويصدر بواسطته امرٌ خاصّ، فهو غير معقول، والاولى ان يقال: الادراكات انفعالات، والذي سنبيّن، انّ الواحد لا يصدر عنه اّلا الواحد، لانه لا يقبل اّلا انفعالاتاً واحداً، م.

قد يصدُرُ عنه الكثير، إذا كان الصّادر بالقصد الأوّل شيئاً واحداً، ثمّ يتكثرُ بقصدٍ ثانٍ، أو كانت وجوه الصّدورات مختلفة، فالصّادرُ عن الحسّ المُشترك، هو استنبات الصّور الماديّة عند غيبة المادّة، ثمّ يصير مُستتبّاً للالوان والاصواب والطّوم وغيرها بقصدٍ ثانٍ، وذلك لاتقسام تلك الصّور اليها، وذلك كالابصار الّذى فعله ادراك اللون، ثمّ أنّه يصيرُ مُدركاً للصدّين، لكون اللوان مشتملاً عليهما، واماّ النّفس، فإنّما يتكثرُ فعلها وجوه الصّدورات عنها. قال: والمثالُ ايضاً ضعيفٌ، لأنّ ثبوت الحكم في صورةٍ لا يقتضى ثبوت مثله في صورةٍ أخرى.

واقول: ليس الامرُ على ما ظنّه، بل إنّما هو قياسٌ من الشّكل الثّالث^(١)، يُنتج حكماً جزئياً مُناقضاً للحكم الكلّي، بأنّ كلّ ما يقبلُ شيئاً، فهو يحفظه، فإنّ ذلك يذلُّ على مُغايرة القوّتين بالضرّورة.

قال: والوجه الثّاني^(٢) إنّ استحضار الصّور، والذهول عنها من غير نسيانٍ، والنّسيانُ

١ - قوله: «بل إنّما هو قياسٌ من الشّكل الثّالث»، وهو أنّ الماء يقبلُ الاشكال، والماء لا يحفظُ الاشكال، فالقبول مُغايرٌ للحفظ، فمبدأ القبول، لا بُدّ ان يكون مُغايراً لمبدأ الحفظ، فهو استدلال باختلاف الافعال، على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الافعال، اثبات الجزئيّة، ولا حاجة الى اثبات الكلّيّة، وهذا غيرُ واردٍ ان المثال اورد مثلاً على تغيّير المبدئين، كما دلّ عليه الحجّة، لا على تغيّير القبول والحفظ، حتّى يكون اثبات الجزئيّة ولا بُدّ في الدّلالة على تغيّير المبدئين من اثبات الكلّيّة، والعجب أنّه كان يستدلُّ بافتراق القبول والحفظ لا بتغيّيرهما، واستدلَّ هيّها بمجرد تغيّيرهما، م.

٢ - قوله: «و الوجه الثّاني» لنا بالنّسبة الى كلّ محسوسٍ ثلاثة احوال: استحضاره، وذهوله، ونسيانه. وليس استحضاره إلّا بادراكه وحفظه، ونسيانه بزوالهما حتّى يحتاج الى تجشّم احساسٍ جديدٍ ولا شكّ ان الادراك منتفٍ في الذّهول، فلو لم يكن فيه حفظٌ، لم يكن بين الذّهول والنّسيان فرقٌ، فيكون قوّة الحفظ مُغايرة لقوّة الادراك.

ومنع الامام لا يندفعُ بما ذكره، لأنّ قوله: «والصّورة حالة الذّهول غير حاصلة للمدرك»، ان اراد أنّها غير حاصلةٍ للحسّ المُشترك الّذى هو آلة الادراك فهو ممنوعٌ، وان اراد أنّها غير حاصلةٍ للنّفس، فمسلّمٌ لكن لا يلزم من عدم حصولها للنّفس عدم حصولها في الحسّ المُشترك، فهذا الكلام بالحقيقة يؤيّد المنع، لما مرّ آنفاً وللإمام منع آخر، لم ينقله لقوّته وهو أنّنا لا نُسلّم أنّ

يوجبُ تغيُّر القوَّتين، فإنَّ الاستحضار حصول الصَّورة في القوَّتين، و الذَّهول حصولها في الحافظة دون المُدركة، و النسيان زوالها عنهما، و هذا ايضاً ضعيفٌ، لأنَّ تجويز الحصول في الحافظة حالة الذَّهول، يقتضى القول بأنَّ الادراك، ليس هو حصول الصَّورة في المُدرك بل امرٌ ورائه، و على هذا التَّقدير، يحتملُ ان تكون الصَّورة حاصلةً في الحسِّ المُشترك دائماً، و الاستحضارُ موقوفٌ على حصول ذلك الامر، و ايضاً القوَّة العاقلة، ليست لها حافظةٌ مع أنَّها تستحضرُ و تذهلُ من غير نسيانٍ و تنسى.

- فان قُلْتُمْ: حافظتها العقلُ الفعَّال.

- قُلْنَا: فليكن هو حافظاً للحسِّ المُشترك ايضاً.

و الجوابُ عنه ما مرَّ، و هو أنَّ الادراك، حصول الصَّورة للمُدرك لحصوله في الآلة، و الصورة حالة الذَّهول غيرُ حاصلةٍ للمُدرك و ان كانت حاصلةً في الآلة، و العقلُ الفعَّال، لتمثُّل المعقولات فيه، و امتناع تمثُّل المحسوسات فيه، يصلحُ لان يكون حافظاً للصَّور المعقولة دون المحسوسة.

و اما قول الشيخ: «و بهاتين القوَّتين يُمكنك ان تحكم أنَّ هذا اللون، غيرُ هذا الطَّعم»، فاستدلالٌ مشتركٌ على وجودهما معاً^(١) و هو بناءً على أنَّ النَّفس لا تُدركُ

الصَّورة لو لم تكن محفوظة في حال الذَّهول، احتاج الى تجسُّم احساسٍ جديدٍ في النسيان و هذا لانَّ محلَّ الخيال، جسمٌ يتحلَّل دائماً، فينعدمُ الجسم لانعدام جزئه فلا بُدَّ من انعدام القوَّة الحاسة، فضلاً عن الصَّورة المحفوظة فيها، مع أنَّه لا حاجة الى تجسُّم احساسٍ جديد، م.

١ - قوله: «فاستدلالٌ مشتركٌ على وجودهما معاً» أمَّا على وجود الحسِّ المُشترك فلانَّ نحكمُ على هذا اللون بأنَّه غير هذا الطَّعم، و على صاحب هذا اللون بأنَّه صاحب هذا الطَّعم و الحاكم بين الشَّيئين لا بُدَّ ان يدركهما، فمدرِك هذا اللون و هذا الطَّعم اما الحسُّ الظَّاهر و هو باطلٌ لانَّ كُلَّ واحدٍ من الحواسِّ الظَّاهرة لا يدركُ الا نوعاً واحداً من المحسوسات، او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السَّوية و هو الحسُّ المُشترك، و هذا أمَّا يتمُّ لو كان الحاكم هو الحسِّ، و أمَّا اذا كان الحاكم هو العقل، فلا يجوز ان يكون مدرِكاً لهما لحصول صورتَهما في قوَّتين، و هذا ملخَّصُ اعتراض الامام.

و اما على وجود الخيال، فلانَّ هذا الحكم، كما لا يحصل الا بقوَّةٍ مدرِكَةٍ للجميع، لا يحصل الا بقوَّةٍ حافظةٍ للجميع، و الا انعدم صورة كُلِّ واحدٍ من الشَّيئين عند ادراك الآخَر و التفاته اليه، و

فيه منعٌ ظاهرٌ فإنَّ الانسان اذا رأى ماراً كلَّهُ، يدركُ لونه و طعمه معاً.

و تقريرُ اعتراض الامام، اَنَا نحكُمُ على زيدٍ بانهُ انسانٌ، فالحاكمُ بشيءٍ على شيءٍ اَما ان يجب ان يدركهما، او لا يجب، فان لم يجب بطل حجَّتكم، و ان وجب، فالحاكم على زيدٍ بانهُ انسانٌ لا بُدَّ ان يكون مدرَكاً لهما، لكن المدرک للانسان الَّذی هو الکَلِّي النفس، فيکون المدرک لزيدٍ ايضاً هو النفس ايضاً، و اذا كانت النفس مدرکة للجزئيات، فلم لا يجوزُ أن يكون الحاكم بأن هذا اللون، لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضاً، و حينئذٍ سقط الحجة.

و اما جواب الشارح بأنَّ النفس مدرکُ الجزئيات بآلة، و الکليات بغير آلة، فغير رافعٍ، لجواز ان يكون الحاكم بين محسوسين، بحسب آتين. قال: و الَّذی يدلُّ على ابطال القول بالحس المشترك، انَّ الذوق ادراكُ المذوقات، فلو كان الدماغ يدركُ المذوقات، لكان له ذوقٌ و ليس كذلك بالضرورة، و لو جاز ان يُقال الذائقُ هو الدماغ، مع انا نجدُ خلافه، جاز ان يُقال الذائق الكعب والعق، و ايضاً اذا ادركت القوة الباصرة شيئاً فلو ادركه الحس المشترك و ليس الابصار ألا ادراك البصر، فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً واحداً بل ابصارين.

و على ابطال الخيال، بأنَّ من طاف في العالم و رأى البلاد و الاشخاص الغير المعدودة، فلو انطبعت صورها في الروح الدماغی، فاما ان يحمل جميع تلك الصور في محلٍّ واحدٍ، فيلزم اختلاط الصور و عدم تمايز بعضها عن بعض، او يكون لكلِّ واحدةٍ من الصور محلٌّ غير محلٍّ الأخرى، فيلزم ارتسام كُلِّ صورةٍ في جزءٍ في غاية الصغر مع غاية عظم الصور.

و جواب الشارح عن الاول بأنَّ ادراك الحس المشترك المذوق لتخيّل المذوق و تخيّل المذوق ليس في العقب بالضرورة، و كذلك في الابصار ادراك الحس المشترك، محلُّ البصر فلا يكون ابصاره ابصارين، و فيه نظرٌ لما مرَّ من انَّ مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك، كما ان تخيّلها به و الفرقُ بينهما انَّ التخيّل ادراك الصور في الغيبة، و المشاهدة الادراك مع الحضور.

و الحق في الجواب، انَّ الذائق ليس هو الحس، بل النفس بالحس و لا تُسلم انَّ ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ، لانهُ اذا لحقه آفةٌ بطل الذوق، بخلاف ما اذا لحق الكعب آفةٌ و كذلك الابصار ليس ألا بادراك النفس المبصر، لا بمجرّد حصول الصورة في الباصرة، بل لحصول الصورة في العصبية المشتركة، و الحس المشترك.

و كذلك قال علماء المناظر: ابتداء الابصار في البصر، و اتمامه عند العصبية المشتركة، و كما له عند الحس المشترك.

المحسوسات، ألا بقوى جسمانية، و تقريرُهُ أنها لا تُدركُ بحسٍّ واحدٍ من الحواس الظاهرة، غيرُ نوعٍ واحدٍ من المحسوسات، فاذن لابدَّ لها حين تحكُّمُ على ابيض ما أنَّه ذو حلاوةٍ من قوَّةٍ تُدركُ بياض و الحلاوة معاً بها و لا محالة تكونُ نسبةً جميعِ المحسوسات الى تلك القوَّة نسبةً واحدةً، و ايضاً كما أنَّ النَّفس لا تقدِّرُ على هذا الحكم ألا بقوَّةٍ مدركةٍ للجميع، فإنها ايضاً لا تقدِّرُ على ذلك ألا بقوَّةٍ حافظةٍ للجميع و ألا فتتعدُّ صورةَ كُلِّ واحدٍ من البياض و الحلاوة عند ادراك الآخر و الالتفاتُ اليه.

و اعترض الفاضل الشارح بأننا نحكُّمُ على زيد، بأنَّه انسانٌ و هو حكمٌ بكُلِّيٍّ على جزئيٍّ، فالحاكمُ يجبُ ان يدركهما معاً، و يلزمُ منه ان تكون النفس التي هي مدركةٌ للكلِّيات مدركةٌ للجزئيات.

و الجوابُ أنَّها مدركةٌ لهما و لكن لاحدهما بالآلة، و للآخر بغير آلة. قال: و الذي يدلُّ على ابطال القول بـ«الحس المشترك» علمي بالضرورة اني اذا دُقتُ طعاماً، انَّ الذائق، ليس هو الدماغ، و لو جاز ذلك، لجاز ان يقال: بل هو العقب او الكعب، و اذا ابصرت شيئاً، فلست مبصراً له مرَّتين احدهما بالعين و الآخر بالدماغ، و الذي يدلُّ على ابطال القول بالخيال، انَّ انطباع ما يراه الانسان طولَ عمره في جزءٍ من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصُّور، او انطباع كُلِّ واحدٍ في جزءٍ هو في غاية الصَّغر.

و الجوابُ عن الاول، انَّك ايضاً بالضرورة تجدُ الفرق بين الذوق و تخيل الذوق، و تعلمُ انَّ تخيل الذوق ليس في عقبك.

و عن الثاني، أنَّه استبعادُ محض، و ذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية.

قوله: «و ايضاً فانَّ الحيوانات ناطقُها و غيرُ ناطقُها، تدركُ في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، و لا متأدية من طريق الحواس، مثل ادراك «الشاة» معني في «الذئب» غير محسوس، و ادراك الكبش معني في التَّعجة غير محسوس ادراكاً جزئياً يحكُّمُ به كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوَّةٌ هذا شأنها، و ايضاً فعندك و عند كثيرٍ

و الجوابُ عن الثاني، أنَّه قياسُ الصُّور على الاعيان، فالصُّور ان تواردت على محلٍّ واحدٍ لا يختلط، او على اجزاءٍ صغيرةٍ من المحل لا يستبعد، و قد سبقت الاشارة الى تحقيقه مراراً، م.

من الحيوانات العجم، قوّة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصّور. **اقول:** هذا بيانٌ اثبات الوهم و الحافظة، أمّا الوهم، فقوّة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها، كادراك العداوة والصداقة، و الموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية، فادراك تلك المعاني، دليل على وجود قوّة تدركها^(١)، وكونها ممّا لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، ووجودها في الحيوانات العجم، دليل على مغايرتها للنفس الناطقة.

و قد يستدل على ذلك ايضاً بأنّ الانسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الامن منه كالموت و ما يخالف عقله فهو غير عقله، و أمّا الحافظة، فاثباتها و بيان مغايرتها لساير القوى، كما مرّ و ما في الكتاب ظاهر و أمّا قول الفاضل الشارح: الصداقة التي بيني و بين ولدي كلبية، فيجأب بأن يقال: هب، أنّها كلبية و لكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية. و كلامنا في جزئيات الصداقة الكلبية، و ايضاً الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما، بعينه جزئي مدرك بغير العقل و كلامنا في مثله.

قوله: «و لكل قوّة من هذه القوى آلة جسمانية خاصّة، و اسم خاص، فالاولى هي المُسمّاة بالحس المشترك و نبطاسياً و آلتها الرّوح المصبوب في مبادى عصب الحس، لا سيّما في مقدّم الدماغ، و الثّانية المُسمّاة بالصّورة و الخيال، و آلتها الرّوح المصبوب في

١ - قوله: «فادراك تلك المعاني، دليل على وجود قوّة تدركها»، تقرير الدليل أنّ مدرك المعاني الجزئية لا يجوز أن يكون شيئاً من الحواس الظاهرة و ذلك ظاهر، و لا الحس المشترك و الخيال لأنّه لا يرسم فيهما إلّا ما يتأدى من الحواس و تلك المعاني لم يتأد من الحواس، و لا النفس الناطقة و إلّا لم يوجد في الحيوانات العجم، لأن المدرك للمعاني الجزئية، ربما يخالف العقل، فلا يكون عقلياً، فلا بد من قوّة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني و هو القوّة الوهميّة، و لا يخفى عليك ممّا علمت أنّ المدرك لصور الجزئيات و معانيها، هو النفس و ليس تدرك لها بالذات لأنّها جزئية جسمانية فلا يدركها إلّا بالقوّة الجسمانية، لكن الكلام في أنّه لا بد أن يكون ادراكها الصّور بقوّة أخرى، فلم لا يجوز أن يكون ادراكها للنوعين بقوّة واحدة جسمانية كما أنّ ادراكها لانواع المحسوسات، بقوّة واحدة و هي الحس المشترك، م.

البطن المُقدّم، لا سيّما في الجانب الاخير.»

ذكر علماء التشريح^(١) أنّ الحامل لقوّة الشّم، زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى، نابتان

١ - قوله: «ذكر علماء التشريح» واعلم أنّ للدماغ من مقدّميه الى مؤخره انقساماً الى ما يختصّ باسم الاجزاء وانقساماً الى ما يختصّ باسم البطن، اما الى الاجزاء، فلأنّه ينقسم قسمين مُتساويين في المساحة جزءٌ مقدّم و جزءٌ مؤخّر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط، قاعدته في مقدّم الرأس، كان مقدّم الدماغ لا محالة أغلظ، و يستدقّ الى المؤخّر فيكون الجزء المقدّم أغلظ و اعرض واقصر، والجزء المؤخّر اضيق و ادقّ و اطول، حتّى يكون طوله كالضعف من طول المقدّم، وهذا الانقسام بحجاب، حاجزٌ بين الجزئين من الغشاء الغليظ. ولما كان الارواح السبعة الّتي هي الاعصاب الدماغيّة موضوعة في طول الدماغ، كان حصّة الجزء المقدّم النصف من حصّة الجزء المؤخّر، فلذلك ثبت من الجزء المقدّم زوجان، و من المؤخّر اربعة، و الزوج الثالث من الحدّ المشترك بينهما. و اماماً في البطن فهو أنّ للدماغ تجاويّ ثلاثه اعظمها البطن الاول و يشتمل على الجزء المقدّم و بعض الجزء المؤخّر، و اصغرهما البطن الاوسط و هو كمنفذٍ من البطن المقدّم، ثمّ أنّ جزئاً من جوهر الدماغ، نفذ من مؤخّر الدماغ في ثقب الفقرات متدرجاً الى الصّلابه و هو النّخاع و قد ثبت العصب زوجاً زوجاً من جنبيه موازياً و مضافاً للاعضاء، فان اعتبرنا جوهر الدماغ و النّخاع، فالدماغ كالعين، و النّخاع و الاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار.

و ان اعتبرنا جوهر الدماغ و النّخاع، فالدماغ كالعين، و النّخاع و الاعصاب، فالدماغ كالعين و النّخاع كالجدول، و الاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار، و الاعضاء كالمرارح. اذا ثبت هذا التّصوير، فنقول: اراد الشارح ان يبيّن انّ مبدء اعصاب الحواس الاربعة، الجزء المقدّم من الدماغ، فذكر أنّ قوّة الشّم في زائديتين نابتين بين مقدّم الدماغ، و قوّة الابصار في عصبيتين مجوفتين عن جوار الزائديتين و هما الزوج الاول من الازواج السبعة، و قوّة الذّوق في السبعة الرّابعة من الزوج الثالث الّذي منشأته الحدّ المشترك بين الجزئين، و قوّة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الّذي منشأته خلف الثالث.

و منيت هذا القسم بالحقيقة، هو الجزء المقدّم من الدماغ، فقد بان أنّ منشأ الاعضاء الاربعة، هو الجزء المقدّم، و فيه بحثٌ لأنّ الزوج الخامس، لما كان خلف الثالث، و الثالث في الحدّ المشترك بين الجزئين، فكيف يكون ثبت قسم منه في الجزء المقدّم، وايضاً صرح الشيخ في الكلّيّات بأنّ

منبت هذا القسم الحامل للسَّمع من مؤخَّر الدِّماغ و أمَّا وقع في هذا الخيط، لَمَّا رأى في بعض نُسخ الكتاب او في كتاب «الشفاء» هذه العبارة بعينها و هي خطأ و النسخة الصحيحة الَّتِي تعرضُ لها الشَّارح أنَّ هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخَّر من الدِّماغ، او لعلَّه لم يفرق بين الجزء المقدَّم و البطن المقدَّم، فإنَّ مبادئ الاعصاب الاربعة في البطن المقدَّم، لا في الجزء المقدَّم، و هو المُراد من قوله: «لا سيَّما في مقدَّم الدِّماغ»، لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون، كما اشرنا اليه، و لَمَّا ظهر أنَّ مبادئ الاعصاب الخمس؛ الدِّماغ و النُّخاع و مبدأ اعصاب الحواسِّ الاربعة مقدَّم الدِّماغ و مبدأ عصب اللمس، امَّا باقى الدِّماغ او النُّخاع، فالرُّوح المصوب في مبادئ الاعصاب الَّتِي هي الدِّماغ و النُّخاع آله للحسِّ المُشترك، و أمَّا قال: لا سيَّما الرُّوح المصوب في مقدَّم الدِّماغ، لأنَّ اكثر أعصاب الحسِّ من مقدَّم الدِّماغ، و لم يقل في مقدَّم الدِّماغ، لأنَّ بعض مبادئ عصب الحسِّ، ليس مقدَّم الدِّماغ، بل باقى الدِّماغ او النُّخاع. و اما قوله: «فإنَّ الحسَّ المُشترك كُرس عين»، فهو بيانٌ لقوله: «آله الحسِّ المُشترك الرُّوح المصوب في مبادئ عصب الحسِّ» و تقريره: أنَّ الحسَّ المُشترك كُرس عين، ينشعبُ عنه أنهار و هي اعصاب الحواسِّ الخمس، و الماء الجارى فيها، هو الرُّوح الحساس.

و اذا انطبع فيها مثل المحسوسات، انتقل منها الى الارواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب، اعنى الدِّماغ او النُّخاع و اتَّصلت بالرُّوح المصوب في البطن المُقدَّم الَّذِي هو آله الحسِّ المُشترك و الخيال و في نهرٍ يتبادى مثل المُبصرات و في نهرٍ آخر مثل المسموعات و هكذا، ثم قال: لا معنى للتَّأدية الادراك النَّفس بواسطة الرُّوح المُنتطب فيه صورة المحسوس، و بواسطة الرُّوح المُشترك الَّذِي هو آله للحسِّ المُشترك و الَّا فلا حركة للمثل، لاستحالة حركة الكيفيات، و لانه لو تحرَّك المثل توقَّف ادراك المحسوس على حركتها و ليس كذلك.

و هذا كلامٌ من عند نفسه، فأنَّهم اتَّفَقوا جميعاً على أنَّ الصُّور يتأدَّى من الحواسِّ فى الحسِّ المُشترك، تأدَّى حرارة النَّار المُجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها، و تأدَّى الرَّايحة المشمومة من جزءٍ جزءٍ من الهواء الى القوَّة الشَّامة، و عند ذلك يتمُّ و يكمل الادراك، و ايضاً لا بُدَّ من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحسِّ المُشترك و هي حاصلَةٌ فى الحواسِّ، فلو لم يتأدَّ منها اليه، فكيف يتصوَّر حصول المثل فيه، و امَّا ما ذكره الامام من أنَّ الرُّوح الذَّائق لو حفظ الطَّعم الى ان يتَّصل بالحسِّ المُشترك، و جب ان يجد الانسان ذوق الطَّعم فى مسلك الرُّوح الى الدِّماغ و فى وسط دماغه و فى مقدَّم الدِّماغ مثل ما يجدُ فى اللسان، فشبهُة مبناها عدم الفرق

من مُقدّم الدِّماغ، قد فارقنا لَيْنَ الدِّماغِ قليلاً، و لم تحلقهُما صلابَةُ العصب، و الحاملُ لقوَّةِ الابصارِ الزَّوجِ الأوَّل من الازوج السَّبعة الَّتِي هِيَ الاعصابُ الثَّابِتَةُ من الدِّماغ، و هُما مجوفتان تتلاقيان، فتتفرقان الى العَيْنين.

و الحاملُ لقوَّةِ الذَّوق و هو الشَّعْبَةُ الرَّابِعَةُ من الزَّوجِ الثَّالث الَّذِي مِنْبَتُهُ الحَدَّ المُشْتَرَك، بين مُقدِّم الدِّماغ و مؤخَّرُهُ من لدن قاعدة الدِّماغ، و تنفُذُ هذه الشَّعْبَةُ فِي ثَقْبَةٍ فِي الْفَكِّ الاعلى الى اللسان.

و الحاملُ لقوَّةِ السَّمْعِ هو القسم الأوَّل من قسمي الزَّوجِ الخامس الَّذِي منشأهُ خَلْفُ الزَّوجِ الثَّالث، و مِنْبَتُ هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المُقدِّم من الدِّماغ.

و الحاملُ لقوَّةِ اللمس سائر الاعصاب و خصوصاً النَّخَاعِيَّة، فتَبَيَّنُ من هذا ان مبدئِ اعصابِ الحواسِّ الاربعة هو مُقدِّم الدِّماغ، و مبدئِ اعصابِ اللمس هو الدِّماغ و النَّخَاع الَّذِي مبدئُهُ ايضاً الدِّماغ و اكثرها نخاعيةً، فلجل ذلك قال الشيخ: «انَّ آلَةَ الحسِّ المُشْتَرَك، هو الزَّوجُ المصوبُ فِي مَبَادِي عَصَبِ الحسِّ، لا سِيَّما فِي مُقدِّم الدِّماغ» و لم يقل مُطلقاً فِي مُقدِّم الدِّماغ، فانَّ الحسَّ المُشْتَرَك، كرأس عَيْنٍ تَتَشَعَّبُ مِنْهُ خَمْسَةُ اَنْهَارٍ، و كان الزَّوجُ المصوبُ فِي الْبَطْنِ المُقدِّم، هو آلَةُ لِلْحسِّ المُشْتَرَكِ و الْخِيَالِ، اَلَّا اِنْ مَا فِي مُقدِّم ذلك الْبَطْنِ بِالْحسِّ المُشْتَرَكِ اخَصَّ، و ما فِي مؤخَّرِهِ بِالْخِيَالِ، اخَصَّ و اِنَّمَا تَتَأَدَّى الادراكات الحسِّيَّة من الحواسِّ بواسطة الارواح الَّتِي فِي الاعصاب الى الَّتِي فِي مَبَادِيهَا الْمُتَّصِلَةِ بِالزَّوجِ المصوبِ فِي الْبَطْنِ المُقدِّم.

و الفاضل الشارح، فَسَّرَ التَّأْدِيَّةَ بِان تَسِيرَ الْكَيْفِيَّاتُ الْمَحْسُوسَةُ فِي الاعصاب، الى آلَةِ الحسِّ المُشْتَرَك، ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ الاسْتِعَادِ، وَبِالتَّشْنِيعِ الْوَارِدِ عَلَى تَفْسِيرِهِ.

و التَّأْدِيَّةُ هِيْهنا، اسْتِعَارَةٌ مِنْ ادْرَاكِ النَّفْسِ بِوِاسْطَةِ الزَّوجِ المصوبِ، الى كُلِّ حَسٍّ مَحْسُوسَةٍ، و بِوِاسْطَةِ الزَّوجِ الَّذِي هُوَ مَبْدِئٌ مُشْتَرَكٌ لِلْجَمِيعِ، مِثْلَ جَمِيعِ الْمَحْسُوسَاتِ وَ اتِّصَالِ الاعصاب، لَيْسَ لِتَهْمِيدِ طُرُقٍ تَسِيرُ فِيْهَا الْكَيْفِيَّاتُ، فانَّ الْكَيْفِيَّاتَ لَا تَنْتَقِلُ مِنْ مَوْضُوعَاتِهَا، وَ ادْرَاكِ النَّفْسِ، لَيْسَ بِمُتَأَخِّرٍ عَنْ مُلَاقَاةِ الْحَوَاسِّ لِلْمَحْسُوسَاتِ بِزَمَانٍ تَقْطَعُ فِيْهَا تِلْكَ الْمَسَافَاتِ، بَلْ هُوَ لَا تَتَّصِلُ الْارْوَاحُ بِمَبْدِئٍ وَاحِدٍ مُجْتَمِعَةٍ فِي مَوْضِعٍ بَعْدَهَا

للاحساس و باقى كلام الشيخ ظاهر.

قوله : «و الثالثة الوهم و آلتها الدماغ كله، لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط.» قال الشيخ في «الشفاء» في صفة القوة المُسمّاة بالوهم^(١) : «هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان، حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، و لكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزيئة و بالصورة الحسية، و عنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هيهنا»، حكاية قوله: فكون الدماغ كله آلتها هو كونها مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان. و اختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المُتخيّلة، على ما سيجىء و لهذا السبب ايضاً قدّم ذكرها على ذكر المُتخيّلة.

قوله : «و تخدمها فيها قوة رابعة، لها ان تركّب و تفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ و المعانى المُدرّكة بالوهم، و تركّب ايضاً الصور بالمعاني و تفصلها عنها. و تسمى عند استعمال العقل «مفكرة»، و عند استعمال الوهم «متخيّلة»، و سلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط، كأنها قوة ما للوهم و بتوسط الوهم للعقل.» معناه واضح و المراد من الخدمة ان الوهم، يتصرّف بواسطتها فى المُدرّكات، و يتمّ بذلك التصرف ادراكه لها. قال الفاضل الشارح: ان كان لهذه القوة ادراك، كان الشىء الواحد مُدرّكاً و متصرّفاً، و ان لم يكن لها ادراك مع أنّها تتصرّف بالتركيب و التفصيل، بطل قولهم؟؟ القاضى؟؟ على الشينين لابدّ و ان يحضره المقضى عليهما، و ايضاً استخدام الوهم اياها تصرّف فيها، فاذا الوهم مدرّك و متصرّف معاً.

١ - قوله: «قال الشيخ فى «الشفاء» فى صفة القوة المُسمّاة بالوهم»، الوهم سلطان القوى الجسمانية، كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكماً الا فى الجزئيات، لا جرم يكون حكمه مشوباً بالشوائب الجسميّة و التخيّلات، كما اذا رأى شيئاً اصفر، حكم بانه عسل او حلو فربما غلط فيه، بخلاف حكم العقل، فانه مجرد عن الشوائب، و لما كان الوهم هو المُستخدم لسائر القوى الحيوانية، لا جرم يكون الدماغ كله آلة له.م.

و الجواب عن الاول، انّ هذه القوّة، ليست بمدرّكة، و تصرّفها في شيئين، يقتضى حضورهما، لا ادراكها لهما، اذ لا يجب ان يكون كلّ حاضر متصرّف فيه مدرّكاً^(١)، و عن الثّاني انّ الشّيء الواحد، يُمكن ان يكون مدرّكاً و متصرّفاً، من وجهين مختلفين: احدهما بحسب ذاته، و الآخر بحسب آله او كلاهما بحسب آلتين.

قوله: «و الباقية من القوي، هي الذّاكرة و سلطانها في حيّز الرّوح الذي في التّجويف الاخير و هو آلتها».

هذه هي القوّة الخامسة، و هي حافظّة للمعاني و معيّنة للوهم بالحفظ، يُسمّيها قوم «ذاكرة»، فانّ الذّكر لا يَتِمّ الاّ بها. قال الفاضل الشارح: حفظُ المعاني، مُعايرٌ لاسترجاعها بعد زوالها، فان وجب ان يسبب كلّ فعلٍ الى قوّة، وجب ان تكون القوي ستّاً، و هذا شيء ذكره في «القانون».

و اقول: انّ الشّيخ ذكر في «القانون»^(٢) بهذه العبارة: و هيئنا موضعَ نظرٍ فلسفيّ في أنّه هل القوّة الحافظة و المُتذكّرة المُسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم، قوّة واحدة او قوتان؟ و لكن ليس ذلك ممّا يلزم الطّبيب، فهبنا لك يحكم بالتّغاير مطلقاً. و قال في «الشفاء»: و هذه القوّة، يعنى «الحافظة» تُسمّى ايضاً متذكّرة، فتكون حافظّة

١ - قوله: «اذ لا يجب ان يكون كلّ حاضر متصرّف فيه مدرّكاً»، هذا بناء على ما تقدّم من انّ الادراك، ليس مطلق الحضور، بل الحضور عند المدرك. و في هذا الجواب نظرٌ اذ قاعدتهم انّ الحاكم بين الشّيئين يجب ان يدركهما، و الجواب أنّ المُتصرّف هو الوهم لا المتخيّلة و هو مدرّك بالذّات على ما تقرّره في الجواب عن الثّاني، م.

٢ - قوله: «و اقول انّ الشّيخ ذكر في القانون»، لما قال الامام: و هذا شيء ذكره في القانون، كذبه في الثّقل بأنّه لم يحكم بالمعايرة في القانون، ثم بانه حكم في «الشفاء» بأنّ الحافظ هي المذكرة، لكن من جهتين حتّى لا يلزم ان يكون القوي حقاً، و حاصل كلامه أنّه ربّما يزول المعنى الجُزئي عن الحافظة، فيقبل الوهم بقوّة المتخيّلة يعرض صورة بعد صورة من الصّور المخزونة في الخيال، فيثبت المعنى من تلك الصّور في الحافظة، و ذلك لانّ المعاني الجُزئية، لما كانت مأخوذة من الصّور، فبعد نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعاً، م.

لصيانتها ما فيها، ومتذكّرةً لسرعة استعدادها، لاستثباتها والتّصوّر لها مُستعيدةً أيّاهَا، اذا فقدت و ذلك اذا اقبل الوهم بقوّته المتخيّلة، فجعل الحافظة يعرّضُ واحداً واحداً من الصّور الى آخرِ قوله، وهذا يدلُّ على أنّها هي الذّاكرةُ ولكن باعتبارٍ آخر.

والحقُّ أنّ الذّكر^(١) ملاحظةُ المحفوظ، فهو مركّبٌ من ادراكٍ لشيءٍ ادركَ في وقتٍ آخر و حفظٌ على ما صرّح به الشيخ في آخرِ هذا النمط، والاسترجاعُ طلبُ تلك الملاحظة بالفكر، فاذا الذّاكرةُ ليست هي قوّةٌ بسيطةٌ، بل هي مبدءٌ فعليّ يتركّبُ من افعالٍ قوّتين؛ مدركةٌ وحافظةٌ، والمسترجعةُ مبدءٌ فعليّ يتركّبُ من افعالٍ ثلاثٍ قوّى: مُتصرّفةٌ، و مدركةٌ، وحافظةٌ.

وهي هنا بحثٌ آخر، وهو أنّ الفاضل الشارح ذكر: أنّ الشيخ قال في «الشفاء» في آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النّفس: ويُسبّه أن تكون القوّة الوهميّة هي بعينها، المُفكرة والمُتخيّلة والمُتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكونُ بذاتها حاكمة، وبحركاتها و افعالها مُتخيّلةً ومتذكّرة، فتكونُ متخيّلةً بما تعمل في الصّور والمعاني، و متذكّرةً بما ينتهي اليه عملها و أمّا الحافظة، فهي قوّةُ خزائنها، فهذه حكايةُ الفاظة، و ذلك

١ - قوله: «والحقُّ أنّ الذّكر»، كما أنّ لصور المحسوسات ارتساماً في الحسّ المُشترك مع حضورها والمُشاهدة، ثمّ انحفاظاً في الخيال، ثم ادراكاً في حال غيبتها وهو التّخيّل ولا يتمُّ إلّا بالقوتين، و زوالاً عن لوح الخيال، فيحتاجُ في ادراكها الى تجسّم احساسٍ جديدٍ، كذلك للمعاني المُتعلّقة بالمحسوسات، وهو شأن الوهم، و حفظٌ وهو شأن الحافظ، و ذكر وهو كما ذكره الشارح: ملاحظةُ المعنى المحفوظ، بعد الدّهول عنها، ولا يتمُّ إلّا بالقوّتين، و امرٌ رابعٌ وهو استرجاع المعنى، بعد زواله فإنّه اذا ازال المعنى عن الحافظة، لم يحتجّ الى تجسّم احساسٍ جديدٍ، بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال و يدرك المعنى و يتحفّظ في الحافظة.

فهذا الاسترجاع، محتاجٌ الى ثلاثة اعمال؛ فكّرُ أى تصرّف في الصّور، وهو شأن المتخيّلة، و ادراك المعنى المنسى وهو شأن الوهم و حفظ له، وهو شأن الحافظة.

فقد بان ان لا حاجةً في اثبات الذّكر والاسترجاع الى اثبات قوّةٍ سادسةٍ والحقُّ ان لا فرقَ بين الذّكر والاسترجاع، ولهذا فسّر المتذكّرة بالمسترجعة في «القانون»، و صرّح فسي «الشفاء» بالاستعادة في بيان معنى التّدكّر وكيف لا، فإنّ الذّكر إنّما يكون بعد النّسيان وهو زوال المعنى، او الصّورة عن الخزانة والأولى ان يبدّل عبارة الذّكر بالاستحضار، كما مرّ في بحث الخيال، م.

يدلّ على اضطرابه في امر هذه القوى.

اقول: وقد قال الشيخ ايضاً قبل كلامه هذا، متصلاً به: وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، هي كأنها القوة الوهميّة بالموضع، لا من حيث يحكم، بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم.

وقد جعل مكانها واسطة الدماغ، ليكون لها اتصال بحزائتي: المعنى والصورة، وهذا حكم صريح بان المتصرّفة والوهميّة عضو واحد، ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة، لا تفعل فعلين مختلفين، فاذا صدر فعلين مختلفين، هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدلّ على اشتمال ذلك الجسم، على قوتين مختلفتين قطعاً. وهذا شيء لا يمكن، اذ يذهب على مثل الشيخ، فاذا ليس مراده من قوله: الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، ان جميعها بالذات واحدة، وكيف والمتذكّرة التي هي الحافظة، على ما ذكر من قبل، لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق، هي الوهميّة بالذات، بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذي ينسب اليه «التخيّل» و«التفكير» و«التذكّر» و«التحفظ»، هو الوهم، كما ان مبدء الجميع في الانسان، هو الناطقة ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانيّة.

قوله: «وانما هدى الناس»^(١) الى القضية بان هذه هي الآلات، ان الفساد اذا اختص بتجويّف اورث الآفة فيه.

١ - قوله: «وانما هدى الناس»، لما تقرّر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة، حاول اثبات ذلك وجه ظنيّ ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الآفة في التخيّل، والفكر، والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة، لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاثة، ولم يفرّقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء، هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحاً.

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ، حيث قال: بان هنو هي الآلات، الا انه مخالف لما ذكره اولاً من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوّة، وتأخير أخرى، وتوسط ثالثة، ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع، م.

هذا استدلالٌ متعلقٌ بالطَّبِّ على كونِ هذهِ الاعضاءِ مواضعَ هذهِ القُوى والطَّبِّبُ لا يميزُ بين «المُدرك» و«الحافظ»، ولا يتعرَّضُ لاثباتِ الوهم، أمَّا يميزُ هذهِ التَّميَّزاتِ الحكيم، فالقُوى عندِ الاطباءِ، ثلاث: «خيالٌ»، آلتُهُ البطنُ المُقدِّمُ و«فكرٌ»، آلتُهُ البطنُ الاوسطُ المُسمَّى بالدَّودة، و«ذكرٌ»، آلتُهُ البطنُ الاخير.

قال الفاضل الشارح: هذهِ الحجَّةُ، لا تدلُّ على كونهِ هذهِ القُوى في هذهِ الاعضاءِ، لأنَّها يحتملُ أن تكونَ مُفارقةً أو قائمةً بعضوٍ آخر، وأمَّا تختلُّ أفعالها باختلالِ هذهِ المواضعِ، لأنَّها آلاتُها، فإنَّ أفعالَ العاقلة، تختلُّ باختلالِ الدِّماغِ.

واقول: أنَّ الشيخَ لم يثبت بهذا الاستدلال، أنَّ كونها آلاتٌ لهذهِ القُوى، ولم يتعرَّض لكونها قائمةً بالارواحِ المحصورةِ في هذهِ الاعضاءِ، او بشيءٍ آخر، لأنَّه بحثٌ آخر.

قوله: «ثمَّ اعتبارُ الواجب^(١) في حكمةِ الصَّانع - تعالى - أن يقدِّمَ الاقتصارَ للجِرماني و

١ - قوله: «ثمَّ اعتبارُ الواجب»، هذا بيانٌ للتَّرتيبِ بين القُوى مؤكَّدٌ لما قبله، فإن الواجب في «الحكمةِ المُتعالية»، أن تقدِّمَ القُوَّةُ الَّتِي تفيضُ صورَ المحسوسات، و هي الحسُّ المُشترك و الخيال، و تؤخِّرَ القُوَّةُ الَّتِي تفيضُ معانيها الى الوسط و هي الوهم، او الى آخرِ الدِّماغِ و هي الحافظة، و توسِّطُ بينهما القُوَّةُ المتصرِّفةُ فيهما بالتركيبِ بين الصُّورِ تارةً و المعاني تارةً، و الصُّورِ و المعاني أُخرى، و قد نسبَ صورَ المحسوسات الى الجِرم، لأنَّ الاجسامَ أَمَّا علويةٌ، و يسمَّى بالاجرامِ و أَمَّا سفليةٌ و يخصُّ باسمِ الاجسامِ.

فلَمَّا كانت صورَ المحسوسات مرتسمةً في اعلى البدن، ناسبَ الجِرمُ دونَ الجِسم، و كذلك نسبَ معاني المحسوسات الى الرُّوح، لأنَّ الرُّوحَ يتكوَّنُ من بخاراتِ الاخلاط و رقايقها، و لَمَّا كان المعاني بالنِّسبةِ الى المحسوسات لطايفها و صفاياها، ناسبَ الرُّوحُ الى النِّفس، اذ لا نسبةَ بين الجسميَّاتِ و المجرِّداتِ.

قال الامام: هذا وجهُ ثاني من الاستدلالِ على اختصاصِ القُوى بالمواضعِ المخصوصةِ المذكورةِ و ذلك لأنَّ الحسَّ المُشترك و الخيال، لَمَّا ناسبَا الحسَّ الظَّاهرَ لتعلُّقهما بظواهرِ المحسوسات و الحسَّ الظَّاهرَ في مقدِّمِ الدِّماغِ قَدِّمًا و آخرَ القُوى الوهميَّةِ و الحافظة، لُبَّعهما عن مناسبةِ الحسَّ الظَّاهرِ و وسطِ المتصرِّفةِ فيها.

ثمَّ اعترض عليه بأنَّه بيانٌ خطابيٌّ لا يليقُ بالمقامِ البرهاني و مع ذلك غير تامٍّ، لأنَّ السَّمْعَ و الشَّمَّ

يؤخر الاقتص للروحانى و يقعد المتصرف فيهما حكماً و استرجاعاً للمثل المنمحية عن الجانيين عند الوسط - عظمت قدرته..»

هذا تأكيدٌ لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذة من الغاية، فانها تُفيد معرفة منافع الاعضاء، على ما يذكر فى الطبيعى والطب، وفيه تنبيه على العناية الالهية المُقتضية لهذا الترتيب اللطيف، وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم، و النسبة المثل الوهمية الى الروح - دون النفس او العقل - استعارة لطيفة ومعناه ظاهرٌ. قال الفاضل الشارح: الاستدلالُ بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه، على وجوب كون الحس المشترك والخيال، هناك فى حكمة الصانع، مع أنه خطابي غير مستمر، لأن السمع واللمس فى مؤخر الرأس، والذوق فى وسطه، فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه، لكون الابصار والشم هناك، باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر.

واقول: ان الشيخ، وان ذكر قبل هذا: ان آلة الحس المشترك، هو الروح المصوب فى مقدم الدماغ، لكنه فى هذا الموضع، لم يعلل كون الحس المشترك بكون الحس الظاهر هناك صريحاً، بل ذكر فائدة الترتيب، وايضاً ان سلمنا انه علل بذلك، لكن فى قول هذا الفاضل: ان السمع فى مؤخر الدماغ، نظر لأن الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر، من الفن الثامن فى الحيوان من «الشفاء» بهذه العبارة، و لين مقدم الدماغ، لأن اكثر

فى مؤخر الدماغ، والذوق فى وسطه، فليس جعل الحس المشترك فى مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل فى مؤخر الدماغ يكون السمع واللمس فى مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس، أكثر وقد سمعت ان هذه القسمة بحسب أجزاء الدماغ وكلام الشيخ فى التجاوب، فلا يرد عليه اصلاً.

وقال الشارح: ليس هذا بدليل آخر، بل ليس الا بياناً للترتيب وتنبيهاً على العناية الالهية فى ذلك، على ان قوله: السمع فى مؤخر الرأس فيه نظرٌ وهذا النظر، غير وارد لكن المراد من قوله: لئن مقدم الدماغ، ليس الجزء المقدم، بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل فى كتابه، و اما قوله: «و هذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ وبه يحس السمع»، هو الذى ذكرنا فيما قبل انه خطأ، ربما وقع من طغيان القلم او من النسخ، م.

عصبُ الحسِّ و خصوصاً الَّذي للبصر و السَّمع ينبُتُ منه، لأنَّ الحسَّ طليعةٌ و الطليعةُ الى جهة المقدّم اولى.

و ذكر في الفصل الَّذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزّوج الخامس من الاعصاب الدّماغية بهذه العبارة، و هذا القسم مُنبِتٌ بالحقيقة من الجزء المقدّم من الدّماغ و به حسّ السَّمع، فهذا حكايةٌ كلامه:

و اذا كان حال العصب السَّمعي المتأخّر عن الذّوقى هذه، فما ظنّك بالذّوقى، و امّا اللمس، فلما كان اكثر اعصابه نخاعيةً للمنفعة المذكورة في كُتُب التشريح، لم يكن تعلّقه بمؤخّر الدّماغ اكثر من تعلّقه بمقدّمة، فاذن تعلّق الحواسّ الظّاهرة، بمقدّم الدّماغ اكثر على الاطلاق و الحجّة الّتي اقامها الفاضل الشارح^(١) على انّ النّفس هى المُدرّكة لجميع الادراكات، بأنّها حاكمةٌ ببعض المُدرّكات على بعضٍ و ختم بها الفصل، فهى خاليةٌ عن الفائدة، لأنّهم معترفون بذلك أنّهم يذهبون الى أنّها مُدرّكةٌ للمعقولات بالذّات و للمحسوسات بالآلات، و اذ تقدّم ذكر ذلك مراراً، فلا فائدة فى التكرار.

* اشارة *

«و امّا نظيرُ هذا التفصيل فى قُوى النّفس الانسانية على سبيلِ التّضعيف، فهو انّ النّفس الانسانية الّتي لها ان تعقل جوهرٌ له قُوى و كمالات»
اقول: يريدُ ذكر القُوى الّتي يختصّ الانسان بها، و أمّا قال: «على سبيلِ التّضعيف»،

١ - قوله: «الحجّة الّتي اقامها الفاضل الشارح»، جرى على ظنّه أنّهم يقولون: النّفس لا يعقل الجزئيات الماديّة، بل المدرك لها الحواسّ الظّاهرة و الباطنة، فأبطل ذلك بأنّ النّفس هى المُدرّكة لجميع الادراكات و ذلك لأنّ الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم، و هذا المطعوم، هذا الملموس بديهةٌ و العقل قاضيةٌ بأنّ الحكم بين الشّيتين، لا بدّ ان يدركهما، ثم يمكنه ان يحكم بأنّ هذا الملون، ملون و هذا الملموس، ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الَّذي يدرك الكلّي و مدرك الكلّي هو النّفس، فيكون هى المدركة للجزئيات.

اجاب الشارح بأنّهم معترفون بذلك و ليس كلامهم أنّ ادراك النّفس للكلّيات بالذّات و للجزئيات بالآلات الجسمانيّة، حتّى يُمكن ارتسام صورها فيها، م.

لأن القوى الحيوانية المذكورة، كانت متباينة بالذوات، لكونها مبادئ أفعال مختلفة، فكان تفصيلها على سبيل التتبع، وهذه غير متباينة بالذوات^(١) لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة، إنما هي تخلّف بحسب الاعتبار التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض، فكانها أصناف، والكمالات المذكورة هي هنا هي الكمالات الثانية، وهي أفعال هذه القوى.

قوله: «فمن قواها، مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن^(٢)»، وهي القوة التي تختص

١ - قوله: «وهذه غير متباينة بالذوات»، إن أراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء، فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية. وإن أراد به الاختلاف في الحقيقة، فتعلقها بالذات المجردة، لا يوجب عدم اختلافها، فإن صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة، مختلفة بالحقيقة، قائمة به، ولعل الكلام أن القوى الحيوانية، لما كانت متباينة بحسب الموضع، حتى كانت قوة حالة في موضوع غير موضع الأخرى وهي مبادئ أفعال مختلفة، فهي أنواع، وأما القوى الانسانية، فهي ليست تختلف في الموضع، بل هي قائمة بذات مجردة، فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه، وإيضاً قال: «فكانها أصناف» وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا بتحقيق، م.

٢ - قوله: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن»، لا شك أن للنفس الانسانية ادراكاً للأشياء وتصرفاً في البدن وهو فعل منه، فثبتوا للنفس قوتين؛ مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتي الادراك من الملاء الأعلى، والفعل في عالم الأدنى وفي بدنه. فما لجهة الاولى متأثرة، وبالجهة الثانية مؤثرة، والقوة التي يدرك بها النفس الأشياء، يُسمى العقل النظري، والقوة التي بها صارت مصدراً للأفعال، يُسمى عقلاً عملياً، وإطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي، لاختلافهما من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال، والثانية مصدر الفعل، أو بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس.

ولما انقسم الادراك إلى قسمين؛ ادراك مأمور لا يتعلق لعمل، وادراك بازاء متعلقة بالعمل، فلا جرم انقسم العقل النظري إلى قوتين أو إلى وجهين؛ قوة ادراك الامور التي لا يتعلق بالعمل، كالعلم بالسماء والارض، ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة، وقوة ادراك الآراء التي يتعلق بالعمل، كالعلم بأن العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ، ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوة، لأن مرجعها «العلم» وأما العقل العملي، فأنما يصدر الأفعال عنه، بحسب استنباط ما يجب أن يفعل

باسم العقل العملى، وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظرى فى الرأى الكلى، الى ان ينتقل به الى الجزئى.

اقول: قوى النفس، تنقسم بالقسمة الاولى، الى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن، الموضوع لتصرفاتها مكملّة آياه تأثيراً اختيارياً، و الى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها مستكملة فى جوهرها، بحسب استعداداتها وتسمى الاولى عقلاً عملياً، والثانية عقلاً نظرياً.

والعقل يُطلق على هذه القوى، باشتراك الاسم، او ما يُشابهه، الشيع بدءاً بالاولى، لانها فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان، لا يتأتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب، وهو ادراك رأى كل مستنبط من مقدمات كلية؛ اولية او تجريبية او ذاتية او ظنية، يحكم بها العقل النظرى، ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره، والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك، ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل، فيعمل بحسبه، ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه و معاده.

* اشارة *

«و من قواها، مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوة

فى رأى كل مستنبط من مقدمة كلية، ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية، انما هو للعقل النظرى، فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذا العمل لا يتأتى بدون العلم، مثلاً لنا مقدمة كلية وهى أن كل حسن ينبغى أن يؤتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى كل ادركه العقل النظرى، ثم ان العقل العملى، لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى، كأنه يقول: هذا صدق و كل صدق، ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضاً، لكن العقل العملى، انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى، بل النفس، انما يصدر عنه الافعال لآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورية أو تجريبية. م.

استعدادية لها نحو المعقولات، قد يُسميها قومٌ عقلاً هيولانياً، وهي «المشكاة» و تتلوها قوّة أخرى، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى، فتُهيأ به الاكتساب التّوابعي اما بالفكرة، وهي «الشّجرة الزّيتونة» ان كانت ضعفى، او بالحدس، فهي «زيت» ايضاً، ان كانت اقوى من ذلك، فتُسمى عقلاً بالملكة، وهي «الرّجاجة»، والشّريفة البالغة منها قوّة قدسيّة «يكاد زيتها يضىء»، ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال، اما الكمال، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الدّهن، وهو «نور على نور»، و اما القوّة فان يكون لها ان يحصل المعقول المُكتسب المفروغ منه، كالشّاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتسابٍ وهو «المصباح»، و هذا الكمال يُسمى عقلاً مستفاداً، و هذه القوّة تُسمى عقلاً بالفعل، و انّذى يُخرج من الملكة الى الفعل التّام و من الهيولاني ايضاً الى الملكة، فهو العقلُ الفعّال وهو «النّار».

اقول: و هذه اشارة الى قوَى النّفس النّظريّة^(١) بحسب مراتبها في الاستكمال و تلك

١ - قوله: «و هذه اشارة الى قوَى النّفس النّظريّة»، مرتبة النّفس من بداية الاستكمال الى نهايته، اما استعداد الكمال، او نفس الكمال. و استعداد الكمال اما استعداد ضعيف، او استعداد متوسط، او استعداد قوئ.

اما الاستعداد الضّعيف، فهو استعداد المعقولات الاولى، كاستعداد الطّفل للكتابة و هو العقل الهيولاني، و اما استعداد المتوسط، فهو استعداد المعقولات الثانية، بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الأُمّي لتعليم الكتابة و هو العقل بالملكة، و حصول المعقولات الثانية اما بحركة من الدّهن و هو حصول بالفكر، او لا بحركة الدّهن و هو حصول بالحدس و الرّاد بالاكتساب ههنا، تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس و الّا لم يمكن قسمته اليهما.

- فان قلت: الحصر ممنوع لامكان الحصول بطريق التّعلم، فانّ الحصول به ليس حصولاً بالحدس، و هو ظاهر و الّا لم يحتمل الخطأ، و لا بالفكر، لانّ افادة المعلّم المبادئ المترتبة، كافاضة العقل الفعّال اياها، فان لم يكن هناك حركة من الدّهن لم يكن ايضاً ثمة حركة.

- فالجواب ان المعلّم لا يلقي المعدومات دفعةً، بل مقدّمة مقدّمة، فالمعلّم لا يتعلّق الّا بالاختيار، فهو يلاحظ المقدّمات و يرتبها في ذهنيه ترتيباً اختيارياً، بخلاف المُستفيض من العقل الفعّال، و هو بيّن لا ستره به، نعم ليس ههنا الّا الحركة الثانية، فان جعلناها فكراً - كما عرفها المتأخرون -

بالترتيب، فلا بحث و آلاً فلا أقل من ان يجعل في عداده.

والاستعداد القوى، فهو استعداد المعقولات الثانية، بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و هو العقل بالفعل، و اما الكمال، فهو حصول المعقولات الثانية و هو العقل المستفاد، و الامام لما رأى في نسخته «واو» العطف، قال: ان قوة الاكتساب يختلف قوة و ضعفاً، ان كانت ضعيفة فهي المفكرة، و ان كانت قوية فهي الحدس، و ان كانت اقوى من ذلك، فهي العقل بالملكة، و ان كانت في غاية القوة، فهي القوة القدسية و ذلك سهو.

و الشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب، لكن لتلك المفردات ترتيب فيه، حيث جعل الرّجاجة في المشكوة، و المصباح في الرّجاجة، فلا بد من بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب و لم يلم به الشارحان. فنقول: قد تقرر ان هناك استعدادين؛ استعداد اكتساب، و استعداد استحضر و حضور المعقولات، و لا شك ان استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض، و استعداد الاستحضر، بحسب استعداد الاكتساب، فيكون الرّجاجة و هي عبارة عن العقل بالملكة، انما هي في المشكوة و هي العقل الهولاني، و المصباح، و هو العقل بالفعل في الرّجاجة التي هي العقل بالملكة، لانه انما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة أولاً و العقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس، و الشجرة الزيتونة، اشارة الى الفكر، و الزيت في قوله: «زيتها»، اشارة الى الحدس، و قوله: «يكاد يضيء»، اشارة الى القوة القدسية.

- فان قلت: هذه الاشارات، ليست منطبقة على ما في الآية، لانه يصف شجرة، تلك الصفات جميعها صفتها، فكيف يكون اشارات الى امور متباينة؟ و يباين انه يصف شجرة بان لها زيتاً يضيء و لو لم تمسه نار، فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية، يلزم وصف الفكر بالحدس و القوة القدسية و انها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر.

- فنقول: الشجرة الزيتونة شيء واحد، فاذا ترقّت في أطوارها، جعل لها زيت، و اذا ترقّى الزيت صفائاً، كاد يضيء، فكذلك الاكتساب، انما هو بقوة نفسانية و هي الفكر ما دامت ضعيفة، ثم اذا قويت، كانت حدساً، فاذا بلغ الى غاية الشرق، صارت قدسية، و هذه الامور و ان كانت متباينة بحسب الاعتبار آلاً انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة.

و اما قوله: «لا شرقية و لا غربية» فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس و آلاً لكانت اما

المراتب، تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، و الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل.

و القوة مختلفة ايضاً بحسب الشدة و الضعف فمبدئها، كما يكون للطفل من قوة الكتابة، و وسطها، كما يكون للأُمى المستعد للتعلم، و منتهها، كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب و له ان يكتب متى شاء.

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى، تُسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً ايها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها، و هى حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم.

و قوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تُسمى عقلاً بالملكة، و هى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاوليّة بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة، و مراتب الناس تختلف فى تحصيلها، فمنهم من يحصلها بشوقٍ ما لنفسه اليها، يبعثها على حركة فكرية شاقّة فى طلب تلك المعقولات و هو من اصحاب الفكرة و منهم من يظفر بها من غير حركةٍ اّما مع شوقٍ او لامع شوق، و هو من اصحاب الحدس و يتكثر مراتب الصنفين، و صاحب المرتبة الاخيرة، ذو قوةٍ قدسيةٍ سيجىء اثباتها.

و اّما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة، فتُسمى «عقلاً بالفعل»، و هى ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل، متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس، و هذه قوةٌ للنفس، و حضور تلك المعقولات بالفعل كما لها، و هو المُسمى بالعقل المُستفاد لانّها مُستفادةٌ من عقلٍ فعّالٍ فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المُستفاد، فانّ كلّ ما يخرج من قوةٍ الى فعلٍ، فانّما يخرجها غيرها، و قياسُ عقول الناس فى استفادة المعقولات الى العقل الفعّال، قياسُ ابصار الحيوانات فى مشاهدة الالوان الى الشمس.

شرقيةً او غربيةً، و اّما «نورٌ على نور» فهو العقل المُستفاد، فقد مثل نوره - تعالى - بالعقل المُستفاد و هو كمال النفس الانسانية فى القوة النظرية تحقيقاً، لاستلزام معرفة النفس معرفة الرّب، م.

و في بعض نسخ الكتاب توجد هكذا: «و ان كانت اقوى من ذلك، فتُسَمَّى عقلاً بالملكة»، مع الواو العاطفة.

و الفاضل الشارح، لذلك جعلَ العقل بالملكة مرتبةً بعد الفكر و الحدس، و قبل القوة القدسيّة، و ذلك سهوٌ منه، شهد به سائرُ كتُب الشيخ و غيره، و منشأ هذا السهو، هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله: «او بالحدس و هو «زيت» ايضاً» و بين قوله: «ان كانت اقوى»، فهي زائدة، الحقُّها التأسخون خطئاً، و التقديرُ اتصال الكلامين.

و ليس قوله: «فتُسَمَّى عقلاً بالملكة» جواباً لقوله: «ان كانت اقول»، بل عطفاً على قوله «فتُهيأُ بها لاكتساب التوابي»، لانَّ المُسمَّى هو العقل المتوسّط بين الهيولاني و الّذي بالفعل، و اذا تقرّر هذا، فنقول: لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله - تعالى - و هو قوله - عز وجل - : «الله نورُ السموات و الارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباحُ المصباحُ في زجاجةٍ كانها كوكبٌ دريٌّ يوقد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونة لا شرقيةٌ ولا غربيةٌ يكادُ زيتها يضيء و لو لم تمسه نارٌ نورٌ على نورٍ يهدي الله لنوره من يشاء و يضربُ الله الامثال للناس و الله بكلّ شيءٍ عليم»^(١) مطابقةً لهذه المراتب.

و قد قيل في الخبر: «من عَرَفَ نفسه، فقد عَرَفَ ربه»، فقد فسر الشيخ تلك الاشارات، بهذه المراتب، فكانت «المشكاة» شبيهةً بالعقل الهيولاني، لكونها مظلمةً في ذاتها قابلةً للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح و الثقب فيها، و «الزجاجة»، بالعقل بالملكة، لانها شفافةٌ في نفسها قابلةٌ للنور اتم قبول، و «الشجرة الزيتونة» بالفكر، لكونها مستعدةً لان تصير قابلةً للنور بذاتها، لكن بعد حركةٍ كثيرةٍ و تعبٍ، و «الزيت» بالحدس، لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة.

و الّذي «يُكادُ زيتها يضيء و لو لم تمسه نار»، بالقوة القدسيّة، لانها تكادُ تعقل بالفعل و لو لم يكن شيءٌ يُخرجُها من القوة الى الفعل، و «نور على نور»، بالعقل المُستفاد، فانّ الصّور المعقولة «نور» و النّفس القابلة لها «نور» آخر، و «المصباح» بالعقل، لانه يبيّر بذاته من غير احتياج الى نورٍ يكتسبه، و «النار» بالعقل الفعّال، لان المصابيح تُشتعل منها.

قال الفاضل الشارح^(١): «وَأَمَّا قَدَمُ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ عَلَى الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ، لِأَنَّ مَلَكَةَ الْكِتَابَةِ، لَا تُحْصَلُ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِهَا بِالْفِعْلِ، فَالْعَقْلُ الْمُسْتَفَادُ، مُتَقَدِّمٌ فِي الْوُجُودِ عَلَى حَصُولِ الْقُوَّةِ الْمُسَمَّاةِ بِالْعَقْلِ بِالْفِعْلِ.

واعلم، أنَّ ذلك و ان كان بحسب الوجود - كما ذكر الفاضل الشارح - لكن العقل المُستفادُ الغاية القصوى، وهو الرِّئيسُ المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية و الحيوانية و النباتية.

* تنبيه *

«لعلَّكَ تشتهي الآن، ان تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس، فاستمع! اما الفكرة، فهي

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، أمَّا قَدَمُ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ عَلَى الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ، لِأَنَّ الْعَقْلَ الْمُسْتَفَادَ، هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل، هو ان يكون له ملكة استحضارها و ذلك أمَّا يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية، و لاحظها مرةً بعد أخرى، ضرورة ان ملكة الاستحضار، لا تحصل إلا بعد الحضور مرّات، و الحضور هو العقل المُستفاد، فيكون متقدماً على العقل بالفعل.

و عندي أنّه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل، بل القدرة على الاستحضار كافية، فاذا حضرت المعقولات و ذوّل عنها، فهو قادرٌ على استحضارها، فهذه المرتبة لو لم يكن عقلاً بالفعل، لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة، فلا بُدَّ من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار، فاذا حصل المعقول بالفعل، فهو العقل المستفاد.

ثمّ اذا استحضرها يعود عقلاً مستفاداً و هكذا فالعقل المُستفاد مقدّمٌ على العقل بالفعل في الحدود و ان كان متأخراً عنه في البقاء.

و قد بقي للامام هيئنا بحثٌ و هو أنّه ان عُني بالقوة العملية كون النفس مديرةً للبدن، و بالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم، و بالعقل الهولاني هذا الاستعداد، مع عدم المستعدّ له، و بالعقل بالملكة استعدادها للمعقولات الثانية، فالكلام صحيحٌ. فيكون هذه الاسامي واقعةً على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات و الاحوال، و ان عُني أنّ النفس موصوفةٌ بقوةٍ لاجلها صحّ منها تدبير البدن، و بقوةٍ أخرى استعدت لقبول العلوم، فلا بُدَّ من الدلالة على ذلك، و هذا بحثٌ و اردّ،

حركة ما للنفس في المعاني، مستعينةً بالتخيّل في أكثر الامر، يطلبُ بها الحدّ الاوسط، او ما يجرى مجراه ممّا يصارُ به الى العلم بالمجهول حالةً الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن و ما يجرى مجراه، فربما تأدّت الى المطلوب، و ربّما انبتت، و اما الحدس و هو ان يتمثّل الحدّ الاوسط في الذّهن دفعةً، اما عقيب طلبٍ و شوقٍ من غير حركةٍ و اما من غير اشتياقٍ و حركةٍ، و يتمثّل معه ما هو وسطٌ له او في حكمه.»

اقول: لما ذكر انّ النفس تنتقلُ من المعقولات الأولى الى الثانية، اما بالفكر او الحدس، اراد ان يعرفهما، ليّضح الفرق بينهما، فقوله في تعريف الفكر: «انّ النفس مستعينةً بالتخيّل في أكثر الامر»، اشارةً الى انّ الفكر يكونُ في الجزئيات أكثر، لانّها في الكلّيات تكونُ مستعينةً بالتفكّر و هما متغيّران بالاعتبار - كما مرّ -

و قوله: «استعراضاً للمخزون في الباطن»، اشارةً الى الصّور و المعاني المخزّونتين في الخيال و الذاكرة.

و قوله: «و ما يجرى مجراه»، اشارةً الى الصّور العقليّة، فالفكرُ حركةٌ في المعاني، من المطالب يطلبُ بها مبادئ تلك المطالب، كالحدود الوسطى و غيرها، فربّما انبتت، و ربّما تأدّت و يتمّ اذا تأدّت بحركةٍ أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب.

و اما الحدس، فهو ظرفٌ عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعةً، و تمثّلُ للمطالب في الذّهن، مع الحدود الوسطى كذلك، من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوقٍ او لم يكن، و اشارَ الشيخُ بقوله: «ان يتمثّل الحدّ الاوسط في الذّهن دفعةً» الى عدم الحركة الاولى، و بقوله: «و يتمثّل معه ما هو وسطٌ له»، الى عدم الحركة الثانية و قوله: «او في حكمه»، اشارةً الى ما يتمثّلُ مع المطلوب من العلوم المتّصلة به.

فالفرقُ بين «الفكر» و «الحدس» أولاً بامكان الانبتات - و لا امكانه - ألا انّ الفكر المُنبِت لا يكون مؤدياً الى علمٍ و لاجل ذلك ربّما لا يُسمّى فكراً و هو غيرُ الفكر المذكور في الفصل المُتقدّم، و ثانياً بوجود الحركة و عدمها، و هذا هو الفرق الصّحيح بين «الفكر» و «الحدس»، المستعملين في هذا الموضع.

و الفاضل الشارح، جعلَ الحركة الثانيةً مُشتركةً بينهما، و خصّ الأولى بالفكر، - دون الحدس - و قال:

الحدسُ هو ان يقع الحدّ الاوسط في الذّهن أولاً، ثمّ ينساق الذّهن منه الى المطلوب، ثمّ

قَسَمَهُ الى ما يقترن بشوقٍ، فيقدِّم الشُّعور المطلوب على الشُّعور بالأوسط، و الى ما لا يقترن به، فيتأخَّر عنه.

و ذلك خبطٌ يشتملُ مع مخالفةِ المتن على التناقض الصَّريح. (١)

قوله : «و لعلَّكَ تشتهي زيادة دلالةٍ على القُوَّة القدسيَّة، و امكان وجودها، فاستمع! السَّتْ تعلمُ انَّ للحدس وجوداً و انَّ للانسان فيه مراتبٌ و في الفكرة؟ فمنهُم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة، و منهم من له فطانةٌ الى حدٍّ ما و يستمتع بالفكر، و منهم من هو بل ربما قَلَّت و ربما كثرت، و كما انَّكَ تجدُ جانب النَّقصان منتهياً الى عديم الحدس، فايقن الجانب الَّذي يلي الزَّيادة يُمكن انتهائه الى غنى في اكثر احواله عن التَّعلم و الفكرة.»

اقول: يريدُ بيان امكان وجود القُوَّة القدسيَّة، و تقريرُهُ انَّ للحدس و الفكر مراتبَ (٢)

١ - قوله: «و هذا خبطٌ يشتملُ مع مخالفةِ المتن على التناقض الصَّريح»، اما مخالفةِ المتن، فلأنه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن، و اما اشتماله على التناقض، فلأنه عرف الحدس بان يقع الحد الأوسط في الذَّهن أولاً، ثم ينساق الذَّهن منه الى المطلوب، فيكون الشُّعور بالمطلوب متأخراً عن الشُّعور بالحد الأوسط، و هو مناقض لما قد يكون الشُّعور بالمطلوب متقدِّماً على الشُّعور بالاعوسط.

و جوابه انَّ ههنا شيئين: تصوُّر النسبة المطلوبة، و التَّصديق بها، فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به، ثم اذا تمثَّل الحد الأوسط يشعر به، و ربما يكون مشعوراً به بوجهٍ ما شعوراً تصويرياً ثم يصدق به، فالشُّعور المتأخَّر هو الشُّعور التَّصديقي، و المُتقدِّم هو الشُّعور التَّصوري، فلا تناقض، م.

٢ - قوله: «انَّ للفكر و الحدس مراتبٌ»، المراتبُ في التَّأدية الى المطلوب، بحسب الكيف و الكم؛ اما بحسب الكيف، فكمسرة التَّأدية و بطونها، هذا في الفكر ظاهرٌ، فانَّ الفكرَ يشتملُ على الحركة الثَّانية فربما يسرع التَّأدية من المبادئ، الى المطلوب، و ربما يبطؤ، فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمانٍ يسير، و من فكر يتأدى الى المطلوب في زمانٍ طويل.

و اما الحدس، فلما لم يكن فيه حركة ثابتة، فكيف يتصوَّر فيه سرعة تأدية المطلوب أو بطؤها؟ قال الشيخ في «الشفاء»: الحدس يتفاوت في الكم و الكيف، اما في الكم، فلانَّ بعض النَّاس اكثر عدداً في حدس، و اما في الكيف، فلانَّ بعضُهُم يكون في أسرع زمانٍ يحدث، و هذا يُمكنُ

فى التّأديّة الى المطلوب، بحسب الكيف و الكمّ، أمّا بحسب «الكيف»، فلسرعة التّأديّة و بطئها، و أمّا بحسب «الكمّ»، فلكثرة عددها و قلّته، و الأوّل يكون فى الفكرة أكثر، لا شتمالها على الحركة، و الثّانى يكون فى الحدس أكثر، لتجرّده عن الحركة و لأنّ الحدس أنما يكون لقوّة من النّفس.

و لتلك المراتب حدّاً؛ نقصان و كمال، و حدّ النّقصان هو ان ينبت جميع افكار الشّخص عن مطالبه، و حدّ الكمال هو ان يحصل لشخص ما، ما يُمكن ان يحصل لنوعه من العلوم، بحسب الكمّ دفعهً أو قريباً من ذلك، بحسب الكيف، على وجه يقينىّ يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدى، و لما كان طرف ذ النّقصان مشاهدّاً، فطرف الكمال ممكن الوجود، و ما فى الكتاب ظاهر.

قوله: «فان اشتبهت ان تزداد فى الاستبصار، فاعلم! أنّك^(١) سنبين لك انّ المرّسم بالصّورة المعقولة منّا، شىء غير جسم و لا فى جسم، و أمّا المرّسم بالصّورة الّتى قبلها،

توجيهه، فانّ اختلافه فى الكيف، لما اعتبره بحسب زمان الحدس و الحادس، يصنع الظّاهر، فيتصل بالعقل الفعّال، فيفيض منه عليه المبدء المرتّب. و لا شك أنّ هذه الامور، أنما يقع فى زمانٍ فقد يقصر هذا الزّمان و قد يطول.

و أمّا الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس فى الكيف، بحسب زمان التّأديّة و هو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك؟ و لعلّ توجيهه أنّ بعض النّاس ربّما يكفى فى العلم بالمبادئ المركّبة على سبيل الاجمال للطّافة ذهنه، و بعضهم يحتاج الى تفصيلها و اخطارها بالبال، و هذا يستدعى زماناً، فيكون للاوليين سرعة التّأدى و للآخرين بطؤها، و الاولى أنّ الاختلاف فى الكيف، يكون فى الفكر أكثر من الثّانى و هو الاختلاف فى الكمّ، لأنّ الفكر حركة و الحركة أنما تختلف سرعة و بطوناً، فالاختلاف فى الكيف، ثابت دائماً، فربّما لا يتعدّد الفكر فلا يختلف بالعدد.

- فان قلت: الفكران، ربّما يتشابهان فى السّرعة و البطوء.

- قلنا: هذا مستبعد لاختلاف الازهان و الثّانى يكون فى الحدس أكثر من الأوّل و هو الاختلاف فى الكيف، لعدم سرعة التّأديّة و بطونها، و وجود العدد؛ أمّا عدم السّرعة و البطوء، فلتجرّده عن الحركة، و أمّا وجود العدد، فلانّ الحدس يتعلّق بقوّة النّفس و كلّما كان النّفس اقوى كان حدسها أكثر، م.

قوة في جسم او جسم.»

اقول: يريد اثبات العقل الفعال، و بيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية، و لما تقدمت اشارة ما الى ذلك بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل، اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار، و لما كان المطلوب مبنياً على مُقدّمتين هما: ان كل ما ترسم فيه صورة معقولة، فهو ليس بجسم ولا جسماني، وان كل ما ترسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها، فهو اما جسم و اما قوة فى جسم، و لم يبينهما بعد، فذكرهما و احوال بيانهما ما سيأتى، ثم شرع فى تقرير الحجة^(١) و هو ان يُقال: ادراك الشيء و وجود صورته فى المدرك - على ما مرّ - و الذّهل عنه، مع امكان ملاحظته، هو عدم ما لتلك الصورة فيه، لا من كل الوجوه، بل مع امكان وجودها، اى وقت شاء و النسيان عدم مطلق لها فيه، فان الوجود معه انما يتحصل بتجشم كسب جديد، كما كان فى اول الامر، فهى شىء غير المدرك، حافظ للمدرك، تكون الصورة حالة الذّهل موجود فيه، و حالة النسيان غير موجودة فيه، و الا فكان الذّهل و النسيان واحداً.

و اما القوى الجسمانية، فقابله للقسمة الى جزئين: يكون احدهما مدركاً و الآخر حافظاً لكون الاجسام قابلة للتجزئة، و اما العاقلة، فلا تقبل الانقسام - لما سيأتى - فاذن يجب ان يكون شىء غيرا بالذات، ترسم فيه المعقولات و يكون هو خزانة حافظه لها،

١ - قوله: «ثم شرع فى تقرير الحجة»، للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلاث حالات: ادراك، و ذهل، و نسيان، فالادراك هو حصول الصّور المعقولة فى النفس، و النسيان زوال الصّور المعقولة من النفس، بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد، و فى حالة الذّهل لا شك أنه يمكن ملاحظة الصّورة من غير تجشم كسب جديد، فتلك الصّورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلاً، فلا فرق بين الذّهل و النسيان، و اما ان يكون حاصلة للنفس بوجه موجب لحصولها، اما فى النفس او غيرها، لا سبيل الى الاول و الا لكان الذّهل عين الادراك، اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها، فيستحيل غفلتها مع حصولها، فيتعين ان يكون شىء غير النفس، يرسم فيه الصّورة المعقولة، و ليس جسماً او جسمانياً و لا نفساً، لان النفس فى المعقولات بالقوة فى بعض الاوقات و اما ان لا يلاحظ الصّورة المعقولة فى اى وقت شاء، فلو كانت خزانة الصّورة هى النفس، لم يكن كذلك، فاذن هيهنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائماً و هو العقل الفعال، م.

وذلك الشيء لا يُمكن ان يكون جسماً أو جسمانياً، لا متناح ارتسام المعقولات فيهما، و لا يُمكن ان يكون نفساً لأنّ النفس من حيث هي نفس، لا تكون المعقولات مُرسمةً فيها بالفعل، بل القوة، فاذن هيئتها موجودٌ مرتسمٌ بصور جميع المعقولات بالفعل، ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍّ و لا بنفسٍ، وهو العقل الفعّال.

فقوله: «وانت تعلمُ انّ شعور القوّة بما تدركُهُ هو ارتسام صورته فيها.»
تذكّرُ لما ذكرهُ من قبل.

وقوله: «وانّ الصّورة اذا كانت حاصلةً في القوّة، لم تغب عنها القوّة.»
اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل.

وقوله: «أرايت القوّة ان غابت عنها ثمّ عاودتها و التفتت اليها، هل يكونُ قد حدّث هناك غير تمثّلها فيها.»
بيانُ لكون الذّهل مشتملاً على زوالٍ ما، فانّ المُعاودة الى الادراك، تقتضي تجدداً ما لتلك الصّورة.

وقوله: «فيجبُ اذن، ان تكون الصّورة المغيبة عنها، قد زالت عن القوّة المُدركة زوالاً ما.»
نتيجةٌ لذلك.

وقوله: «وامّا في القوّة الوهميّة^(١) الّتي في الحيوان، فقد يجوزُ ان يقع هذا الزّوال

١ - قوله: «وامّا في القوّة الوهميّة»، لا دخل له في الاستدلال و ان قرّره الشارحان في مقدّماته، بل هو جوابٌ لسؤالٍ فأنّه يُمكن ان يُقال: كما انّ للعقل بالنسبة الى المعقولات ثلاث أحوال، كذلك للحسّ والوهم بالقياس الى المُتخيّلات و ما يتّصلُ بها الاحوال الثّلاث، حتّى انّ ادراكها حصولها عند الحسّ والوهم، ونسيانها زوالها عن الحسّ والوهم و عن خزانتهما، و

على وجهين؛ احدهما ان يزول عنها و عن قوّة أخرى، ان كانت كالخزانة لها، و الثّاني ان يزول عنها و ينحفظ في قوّة أخرى هي لها كالخزانة و في الوجه الأوّل، لا تعود للوهم، ألّا يتجسّم كسبٍ جديدٍ، و في الوجه الثّاني، قد يعود و يلوح له بمطالعة الخزانة و الالتفات اليها من غير تجسّم كسبٍ جديدٍ و مثلُ هذا قد يُمكنُ في الصّورة الخياليّة المُستحفظة في قوّة جسمانيّة فيجوزُ ان يكون الخزن لها مّا في عضوٍ او في قوّة عضوٍ و الذّهولُ عنها لقوّة في عضوٍ آخر، لاحتمال اجسامنا، و قوَى اجسامنا للتّجرّي.»

اشارة الى ما قرّرنا من امر القوى الجسمانيّة.

و قوله : و لعلّه لا يجوزُ فيما ليس جسمانيّاً، بل نقول: انا نحنُ نجدُ في المعقولات نظيرُ هاتين الحالتين، اعني فيما يذهلُ عنه ثمّ يستعاد، لكنّ الجوهر المُرتسم بالمعقولات، كما تبينُ لك غيرُ جسمانيٍّ و لا منقسم، فليس فيه شيءٌ كالمتصرّف و شيءٌ كالخزانة، و لا يصلحُ ان يكون هو كالمتصرّف و شيءٌ من الجسم و قوّاهُ كالخزانة، لانّ المعقولات لا ترتسمُ في جسمٍ.»

ذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة، فكما انّ للوهم و هو قوّة مدرّكة في الجسم، خزانة في الجسم بها يتحقّق الاحوال الثّلاث، فلم لا يجوزُ أن يكون للعقل و هو قوّة مدرّكة في النّفس خزانة في النّفس ايضاً، حتّى لا يحتاج الى اثبات موجودٍ آخر، مباینٌ لجوهر النّفس.

و حاصل الجواب انّ الجسم يقبل التّجرّي، فيمكن ان يكون الادراك في جزءٍ و الخزن في جزءٍ آخر، بخلاف النّفس فاذا حصل منها صورة، فليس ذلك ألّا حصولاً عنه المدرك و هو الادراك و اما في الجسم، فالحصولُ في الخزانة، ليس حصولاً عند القوّة المدركة.

- فان قلت: فالصّورة التي في الخزانة، ان حصلت عند المدركة، لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة، فان انتقال الصّور و الاعراض محالٌ، بل بأن يحدث مثل تلك الصّورة المخزونة عند المدركة، و حصول مثل الصّورة عند المدركة، ليس من الخزانة، بل من امرٍ مباینٍ، فهب انّ النّفس اذا عاودت بعد الذّهول الى الصّورة المُرتسمة في العقل الفعّال، يُفيضُ مثلها الى النّفس، لكن لم قلّم انّ فيضانها منه؟ و لم يجوز ان يكون من امرٍ مباینٍ كما في الخزانة.

- فنقول: لعلّهم لم يخيّلوا ذلك، لكن لما لم يشكّ في أنّ الجوهر العقلي، من شأنه افاضة المعقولات، اقتصروا عليه، حتّى لا يلزمهم اثبات ما لم يدلّ البرهان عليه، م.

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة.

و قوله : فبقى ان ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرٍ نافيه الصور المعقولة بالذات. »
نتيجة ذلك، و اثبات الجوهر المفارق، و اراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات، و انما قال: «عن جوهرنا»، و لم يقل عن جسمنا، و لان الخارج عن جسمٍ لا يكون مفارقاً.^(١)

قوله : «اذ هو جوهرٌ عقلى بالفعل.»
إشارة إلى ان ارتسام المعقولات بالفعل، فيه انما كان لانه جوهرٌ عقلى بالفعل، لان الجسم، لم يمكن ان ترسم فيها، لانه جوهرٌ غير عقلى، و النفس لم يمكن ان يرسم فيها، لانها جوهرٌ عقلى لا بالفعل، بل بالقوة.

و قوله : «اذا وقع بين نفوسنا و بينه اتصال^(٢) ما، ارتسم فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة.»
إشارة إلى تخصيص بعض الصور المترسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها، دون

١ - قوله: «لان الخارج عن الجسم، لا يكون مفارقاً»، اى الخارج عن الجسم، لا يلزم ان يكون عقلاً مفارقاً لجواز ان يكون نفساً، و اما الخارج عن جوهرنا و هو النفس فيجب ان يكون عقلاً، م.

٢ - قوله: «اذا وقع بين نفوسنا و بينه اتصال»، لما اثبت موجوداً قد ارتسم فيه المعقولات، اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلاثة للنفس، بالقياس اليه بالادراك، بحسب الاتصال بينه و بين النفس، و لما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه، فادراك النفس بعضها منه دون بعض، لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه، و ذلولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شىء آخر؛ اما الى البدن، او الى صورة أخرى، كما ان المرأة اذا حوذى بها شىء، يظهر فيها صورته، و اذا حوذى بها شىء آخر، زالت الصورة الاولى.

و نسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال، لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال، كما فى الخزانة، م.

سائرهما، و الاحكامُ الخاصّة هي عللُ الاستعدادات الخاصّة من الادراكات الجزئية السابقة المُعدّة لادراك الكليات، او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المُدرَك الكلي.

و قوله: قوله: «و اذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني، او الى صورةٍ أُخرى، انمحي المتمثل الذي كان أولاً، كأنّ المرأة التي كانت يُحاذي بها، جانب القدس، قد عرض بها عنه الى جانب الحسّ او الى شيءٍ آخر من الأمور القدسيّة.»
اشارة الى حالة الذّھول و سببه، و تمثّل بالمرأة، لأنّها في الجسمانيّات اشبهُ شيءٍ بالنفس المُستفيضة عن المجرّدات.

و قوله: «و هذا انما يكونُ ايضاً اذا اكتسبت ملكة الاتّصال.»
اشارة الى السبب الذي به تختلفُ حالتا؛ الذّھول و التّسيان، و ذلك لانّ التّسيان في القوى الجسمانيّة انما كان لزوال الصّورة عن المُحافظة و هيئها لا يُمكن ان يزولَ شيءٌ من العقل الفعّال، فسببُ الاختلاف هيئها، انّ الذّھول انما يكونُ مع كون النفس ذات هيئَةٍ تمكّنُ بها من الاتّصال بالعقل الفعّال، في مشاهدَةٍ ما، اختصّ بها من المعقولات المُرسّمة فيه، و تلك الهيئَةُ هي ملكة الاتّصال. و التّسيان زوال تلك الملكة عنها.
و اعتراضاتُ الفاضل الشارح، مكرّرةٌ قد سبقَت الاشارة و الى اجوبتها الّا؟؟
قوله: هذا الكلام، دلّ على وجود سببٍ يُفيضُ العلوم على النفس^(١) و لم يدلّ على

١ - قوله: «الّا قوله هذا الكلام، دلّ على وجود سببٍ يُفيضُ العلوم على النفس»، ذكر الامام: أنّ حاصل الحجّة انّ الانسان يصيرُ عالماً بعد ما لم يكن، فلا بُدّ له من سببٍ و ذلك السببُ يجبُ أن يكون عقلاً، و هذا بالحقيقة حجّةٌ أُخرى، اشار الشيخ اليها في «الشّفاء» لا حاصل تلك الحجّة. ثمّ اعترض عليه بأنّه لا شكّ أنّ كلّ ما حدث بعد ان لم يكن لا بُدّ له من سببٍ، لكن انما يلزم ان يكون عقلاً، لو كان مجرداً، و عالماً فلا بُدّ من اثبات هاتين المُقدّمتين، اجاب الشارح بأنّ الحجّة دلّت على أنّه محلّ الصّورة العقلية، فيلزمُ ان يكون مجرداً، و سيأتي البرهان على أنّ كلّ مجرد عاقل، و ايضاً الجاهلُ يمتنع ان يفيضُ العلوم، بخلاف غير الملون، فأنّه يُمكن ان يوجد الالوان.

كون ذلك السبب مجرداً عالمياً، فإنَّ كلَّ مؤثِّرٍ فى شىءٍ لا يجبُ ان يكون موصوفاً بذلك الاثر كالعقل الفعَّال ايضاً، الَّذى هو عندهم علَّةٌ لحدوث الالوان و الصُّور و المقادير مع عدم اتِّصافِ بها.

و الجوابُ عنه انَّ الحجَّةَ المذكورة، دلَّت على تجريده و سيأتى البرهان على انَّ كلَّ مُجرِّدٍ عاقلٍ على انَّ ملاحظة النَّفس للمعقولات، بعد الذَّهول عنها مُشاهدة اياها دليلٌ على كونها موجودةٌ بالفعل، فيما هو حافظٌ لها.

* اشارة *

«هذا الاتِّصال علتهُ قوَّةٌ بعيدةٌ هى العقل الهيلانى، و قوَّةٌ كاسبةٌ هى العقل بالملكة، و قوَّةٌ تامَّةٌ الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق، متى شئت بملكةٍ متمكِّنةٍ و هى المُسمَّاة بالعقل بالفعل.»

اقول: لما ظهر انَّ العلَّةَ الفاعليَّةَ لحصول صور المعقولات فى النَّفس، هى العقل الفعَّال، و العلَّةُ القابليَّة، هى النَّفس بشرط ان تحصل لها ملكةٌ الاتِّصال به، اراد ان يُشير الى العلَّةَ الموجودةِ لهذه الملكة فى النَّفس الَّتى هى استعدادُها لقبول تلك الصُّور و لا شك انَّ الاستعداد، انما يحدثُ شيئاً حتَّى يتمَّ، فاذا ينبغى ان يكون علتهُ ايضاً حادثةً كذلك بازائِه و قد مرَّ ذكرُ قوَى النَّفس المُترتبة المُتجدِّدة الَّتى هى «العقل الهيلانى»، و «العقل بالملكة»، و «العقل بالفعل».

فاشارَ هيهُنا الى انَّ العلَّةَ البعيدة، هى الأولى منها و هى الاستعداد لعمِّ الانسانى، و المتوسِّطة هى الثانية و هى كاسبةُ الاتِّصال، لاشتمالها على العالم بالمعقولات الأولى الَّتى هى مبادئ المعقولات الثانية، و القريبة هى الثالثة و هى المُقتضية للملكة المذكورة، و انما يتمَّ الاستعدادُ بها و بمشيئة النَّفس الَّتيتين يجبُ حصول الصُّورة معهما.

اقول: و هذا يدلُّ على انَّ العقل بالملكة، متوسطةٌ بين العقل الهيلانى و العقل بالفعل، لا بين الحدس و القوَّة القدسيَّة.

و قوله: على انَّ ملاحظة النَّفس للمعقولات الى آخره، تكرارٌ لدلالة الحجَّة على أنَّه محال المعقولات، و أنَّه مستدرِكٌ لا طائل تحته، م.

• اشارة •

« كثرةُ تصرّفاتِ النَّفسِ في الخيالاتِ الحسيّةِ، و في المثلِ المعنويّةِ اللَّتين في المصوِّرةِ و الذّاكرةِ باستخدامِ القوّةِ الوهميّةِ و المفكّرةِ، تكسبُ للنّفسِ استعداداً نحو قبولِ مجرّداتِها عن الجوهرِ المُفارِقِ لمناسِبةٍ ما بينهما، تحقّقُ ذلك مُشاهدةَ الحالِ و و تأمّلُها و هذِهِ التّصرّفاتُ هي المُخصّصاتُ للاستعدادِ التّامِّ لصورةِ صورةٍ و قد يُفِيدُ هذا التّخصيصُ معنًى عقليّاً لمعنى عقليّ.»

اقول: لما ذكر حصول الاتّصال للعقل الفعّال في الفصل الماضي، على سبيل الاجمال، فاراد ان يعيّن و يُفصّل كَيْفِيّةَ حصولِهِ في هذا الفصل، و هو على وجهين؛

احدهما ان تكثرُ تصرّف النَّفسِ و الخيالاتِ الحسيّةِ، كخيالِ زَيْدٍ و عمروٍ و في المثلِ المعنويّةِ، كمثل هذه الصّدّاقة و تلك الصّدّاقة اللَّتين في المصوِّرةِ و الذّاكرةِ، لا على ان تدركُها النَّفسُ و تتصرّف فيها بذاتها، و انَّ النَّفسَ لا تدركُ الجزئياتِ و لا تتصرّف فيها بانفِرادِها، بل باستخدامِ القوّةِ الوهميّةِ المُدركة للجزئياتِ بذاتها المُستخدمة للقوّةِ المفكّرةِ المُتصرّفة فيها بذاتها في المثل، و باستخدامِ الحسّ المُشترك مع ذلك في الخيالات، فتكتسبُ النَّفسُ بتلك التّصرّفاتِ، اعنى التّفكّر في الاشخاصِ الجزئيةِ استعداداً نحو قبولِ صورة الانسان و صورة الصّدّاقة المُجرّدتين عن العوارضِ الماديّةِ على الوجه المذكور قبولاً عن العقلِ الفعّالِ المُنتقش بهما لمناسبة ما بين كُلِّ كِلَيٍّْ و جزئياته، تحقّقُ ذلك، مُشاهدةُ الحالِ و تأمّلُها.

فانّا اذا احسّنا بالجزئياتِ تصوّرنا الكليّاتِ و هذِهِ التّصرّفاتُ في الجزئياتِ، هي المُخصّصاتُ للاستعدادِ التّامِّ لحصول صورة صورة من الكليّاتِ المُشتملة على تلك الجزئياتِ، لانّ تلك الصّور، لا تنتقلُ عن الجزئياتِ الى النَّفسِ، بل ترتسمُ فيها عن العقلِ الفعّالِ.

و الوجهُ الثّاني، ان يُفِيدَ هذا التّخصيصُ، معنًى عقليّاً، كاجزاءِ الحدِّ و الرّسم، و كتصوّر الملزوم، و ما يشبه ذلك لمعنى عقليّاً، كتصوّر المحدود و المرسوم و اللازم، و هذِهِ حال التّصوّراتِ المُستفادة و التّصديقاتِ على قياسها، و اعتراضاتُ الفاضل الشارح على ذلك، لما كانت ظاهرة الفساد عند التّأمّل فيها، اعرضنا عنها مخافة الاطناب.

* اشارة *

«ان اشتبهت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول، لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع فاسمع!»

اقول: يُريدُ بيان ان النفس الناطقة و بالجملة كل جوهر عاقل، فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع.

قال الفاضل الشارح: ايراد هذه المسئلة^(١)، كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى ألا أنه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسماً ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك، فاكتفى ههنا ببرهان واحد ذلك، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور. و **اقول:** أنه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها، فبين أولاً أنها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات، ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات و اراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها، بعد التجرد عن البدن، فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، ايراد هذه المسئلة»، قال الامام: هذا البحث أنست بنمط التجريد، لأنه يبحث عن النفس ألا أنه لما اثبت ان العقل خزانة للنفس، وكان ذلك موقوفاً على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني، ذكر دليلاً على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد، تخلصاً للمتعلم عن ورطة الحيرة، فليس هذا البحث ههنا مقصوداً بالذات، بل بالعرض.

قال الشارح: نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسمية، بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن، وهذا البحث مقصود بالذات ههنا، لأن الكلام ههنا في النفوس الارضية والسموية وأما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي، لأنهم يبحثون عن الاجسام أنها ذوات النفس بهذه الصفة، لكن قوله: فبين أنها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه، لأنه لم يبين أولاً أنها شيء مغاير للبدن، وأما مفارقتها عن الجسمية، فأما ذكر ههنا، نعم قد اثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات، وكمالات آلية كالاحساسات، و يبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها، لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة من البدن، و البحث ههنا عن وجودها للنفس، و البحث عن الكمالات مشترك بين النمطين و لكن باعتبارين م.

امتناع كونها جسماً أو جسمانيةً، بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها، والكمالات البدئية الزائلة عنها، بزوال البدن، فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصدٍ، على ما يتضح في موضعه، و لم يورد - كما ذكره الشارح ههنا - شيئاً مما يجب ان يبين هناك.

قوله: «انك تعلم ان الشيء غير المنقسم، قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسماً في الوضع، و ذلك اذا لم يكن كثرتها كثرةً، ما ينقسم في الوضع، كاجزاء البلقة، لكن الشيء المنقسم الى كثرةٍ مختلفة الوضع، لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم.»
اشارة الى تمهيد اصل كلي^(١) و هو ان الحال، قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل، و قد يكون بحيث يقتضى، و الاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، كالسواد المنقسم الى جنسه و فصله، و كاشياء كثيرةٍ تحل محلاً واحداً معاً، كالسواد و الحركة - مثلاً - فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين، انقسام المحل الى جزء اسود، غير متحرك و الى جزء متحرك غير اسود.

و الثاني، هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة، فانه تنقسم الى عرضين متباينين في المحل و الوضع و اشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله: الشيء غير المنقسم، قد يقارنه اشياء كثيرة، الى قوله: كاجزاء البلقة، و المحل ايضاً قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال و قد يكون بحيث يقتضى.

و الاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع، كالجسم المنقسم الى جنسه و فصله او الى مادته و صورته، و المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع، و لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل، بل من حيث لحوق طبيعةٍ اخرى به،

١ - ق. ٨: «إشارة الى تمهيد أصل كلي،» حاصله ان الحال، ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع، لزم من انقسامه انقسام المحل و الالفلا، و المحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع، لا يلزم من انقسامه انقسام الحال و ان انقسم اليها، فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته، او من حيث حالة اخرى، فان كان من حيث ذاته و هي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة و الالفلا م.

كالخطِّ فإنَّ النِّقْطَةَ لا تنقسمُ لأنَّها لا تحلُّهُ من حيث هو مُتناهٍ، وكالسَّطح، فإنَّ الشَّكْل لا يحلُّهُ من حيث هو ذو نهايةٍ واحدةٍ أو أكثر، وكالجسم، فإنَّ المُحاذاة الَّتِي هِيَ من الاضافات - مثلاً - لا تحلُّهُ من حيث هو جسمٌ، بل من حيث وجودٍ آخر، على وضع ما منه، وكالاجزاء، فإنَّ الواحدة لا تحلُّها من حيث هِيَ اجزاء، بل من حيث هِيَ مجموعٌ. والثَّاني، هو المحلُّ الَّذِي يحلُّ فيه شَيْءٌ من حيث هو ذلك الشَّيْء القابل للقسمة، كالجسم الَّذِي يحلُّ فيه السَّواد أو الحركة أو المقدار، وأشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله: «لكنَّ الشَّيْء المُنقسم الى كثرةٍ مختلفةٍ الوضع، لا يجوزُ ان يقارنهُ شَيْءٌ غيرُ منقسمٍ، وأنما اعرض عن ذكر القسم الاول، لأنَّ الحالَّ هناك لا يُقارن المحلُّ المنقسم - من حيث هو ذلك المحلُّ - مقارنته اِثْبَاهُ هذه المُقارنة، بل أنما يقعُ عليهما اسمُ المُقارنة، لا بمعنىً واحد.

قوله: «و في المعقولات معانٍ غيرُ منقسمةٍ لا محالة و الَّا لكانت المعقولات، أنما تلتئم من مبادٍ لها غيرُ متناهيةٍ بالفعل و مع ذلك فأنَّهُ لا بُدَّ في كثرةٍ متناهيةٍ أو غير متناهيةٍ من واحدٍ بالفعل، و اذا كان في المعقولات ما هو واحدٌ بالفعل و يعقل من حيث هو واحدٌ، فأنما يعقلُ من حيث هو لا ينقسم، فاذن لا يرسمُ فيما ينقسمُ في الوضع و كُلَّ جسمٍ و كُلَّ قوةٍ في الجسم، منقسمٌ.»

اقول: لمَّا فرغ عن تمهيد الاصل المذكور، شرعَ في تقرير الحجة^(١) و هو ان في

١ - قوله: «شرعَ في تقرير الحجة»، تقريرها على الوجه المرتَّب انَّ بعض المعقولات، ليس بمنقسمٍ الى اجزاءٍ متبانيةٍ في الوضع، لأنَّه لو كان كُلُّ معقولٍ منقسماً الى اجزاءٍ متبانيةٍ في الوضع، فأنما أن يكون منقسماً بالفعل، أو بالقوة، فان كان منقسماً بالفعل، كان تلك الاجزاء المتبانية في الوضع، حاصلة في العقل بالضرورة، والحاصل في العقل، معقولٌ فيكون ايضاً مركباً من اجزاءٍ متبانيةٍ في الوضع، فيلزم ان يكون الصَّورة العقلية مشتملةً على اجزاءٍ غير متناهيةٍ بالفعل و أنَّه محال.

و على تقدير الجواز، فهو مشتملٌ على المطلوب، لأنَّ كُلَّ جملةٍ متناهيةٍ أو غير متناهية، فالواحد موجودٌ فيها بالفعل و الواحد من حيث أنَّه واحد، غير منقسمٍ الى اجزاء، فضلاً عن انقسامه الى اجزاءٍ متبانيةٍ الوضع، و ان كان مُنقسماً بالقوة، فهو محالٌ على ما سيأتي و مع ذلك فالمطلوب

المعقولات معانٍ غير منقسمة و أَلَّا للزم منه محالٌ و هو التثام ذ كلِّ معقولٍ من اجزاءٍ غير متناهية بالفعل، سواء كانت مُتشابهةً أو غير متشابهة، و أمَّا قيّد بالفعل، لأنَّ الشَّيء الَّذي يكونُ له اجزاءٌ غير متناهية بالقوة كالجسم، أمَّا يكونُ واحداً بالفعل فيكونُ هو معنى غير منقسم من حيث هو واحدٌ و هو المطلوب، مع أنَّ هذا الاحتمال في المعقولات، غير ممكنٍ على سياًتى و مع لزوم المحال المذكور، فالمطلوبُ حاصلٌ لأنَّ كلَّ كثرةٍ بالفعل، سواء كانت متناهيةً أو غير متناهية، فالواحدُ بالفعل موجودٌ فيه و ذلك لأنَّ الكثرة عبارةٌ عن الآحاد، فاذا ثبت أنَّ في المعقولات ما هو واحدٌ، فاذا عقل من حيث هو واحدٌ، فأمَّا عقل من حيث لا ينقسم، و معنى أنَّه عقلٌ، أنَّه ارتسم في جوهرٍ يدركه.

و هذا الارتسام في ذلك الجوهر، لا يكونُ من حيث لحوق طبيعةٍ أُخرى به، لأنَّه أمَّا يدركه بذاته، ثمَّ ان كان ذلك الجوهر ممَّا ينقسم، وجبَ من انقسامه انقسام المعنى المعقول، من حيث هو واحدٌ، و هو محالٌ، فاذا المعقول الواحدُ يستحيلُ ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع، و كلُّ جسمٍ و كلُّ قوَّةٍ حالةٌ في جسمٍ منقسم، فاذا محلُّ المعقول الواحد، ليس بجسمٍ و لا بقوةٍ جسمية، و محلُّ المعقول الواحد، هو محلُّ سائر المعقولات على ما مرَّ^(١)، فاذا ليست النفس الانسانية و كلُّ ما من شأنه ان يعقل، بجسمٍ

حاصلٌ، لأنَّ المنقسم بالقوَّة واحدٌ بالفعل فيكون من حيث أنَّه واحد، منقسمٌ الى أجزاءٍ متباينة الوضع، ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى أجزاءٍ متناهية الوضع، فيكون محل تلك الصُّورة العقلية و هو النفس لا ينقسم الى اجزاءٍ متباينة الوضع، و كلُّ جسمٍ، أوَّل قوَّة جسمية ينقسم الى اجزاءٍ متباينة الوضع، ينتج أنَّ النفس ليس بجسمٍ و لا قوَّة جسمية و هو المطلوب، لكن الشيخ جعل اللازم اشتغال المعقولات على أجزاءٍ غير متناهية بالفعل، فقيّد الفعل لاجراء المنقسم بالقوَّة فأنَّه سيبيته.

و أمَّا قيّد الجسمانية بالقوَّة، لأنَّه ليس كلُّ جسمٍ منقسمٌ الى الاجزاء، فلا يتمشى الدلالة فى جميع الجسمانيات، لكن من الظاهر أنَّ النفس ليست جسمانية، فأنَّ نعلم بالضرورة قيامها بالذات، م.

١ - قوله: «و محلُّ المعقول الواحد هو محلُّ سائر المعقولات على ما مرَّ»، اى لأنَّ النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض، و الحاكم بين الاشياء لا يحدُّ ان يعقلها. لكن هذه المُقدمة لا حاجة اليها اصلاً، أمَّا أولاً فلأنَّ الكلام في معقولات النفس، و اما ثانياً فلأنَّه يكفى فى الاستدلال

ولا جسماني، والفاظ الكتاب ظاهرة.

وَأَمَّا قَيْدُ قَوْلِهِ: «فَإِنَّ، لَا يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ»، بِالْوَضْعِ احْتِرَازاً مِنْ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ لَا بِالْوَضْعِ، فَإِنَّهُ لَا يَقْتَضِي انْقِسَامَ الْحَالِّ - كَمَا مَرَّ - وَالْجَوْهَرُ الْعَاقِلُ، يَجُوزُ أَنْ يَنْقَسِمَ ذَلِكَ الْانْقِسَامَ، كَانْقِسَامِ النَّفْسِ إِلَى جِنْسِهَا وَفَصْلِهَا.

وَاعْلَمْ، أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُنْقَسِمٍ بِالْفِعْلِ^(١)، فَلَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى مَخْتَلَفَاتٍ، لِأَنَّ

التَّعَرُّضُ لِوَاحِدٍ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّيْخَ أَطْلَقَ قَوْلَهُ: بَعْضُ الْمَعْقُولَاتِ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ وَلَمْ يَرِدْ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ عَدَمُ الْانْقِسَامِ إِلَى الْجُزْئِيَّاتِ وَلَوْ أَثْبَتَهُ لَمْ يَوْجِبْ عَدَمَ انْقِسَامِ مَحَلِّهَا، إِذْ لَوْ وَجِبَ لَمْ يَلْزَمْ أَنْ يَكُونَ مَجْرَداً، بَلِ الْمُرَادُ عَدَمُ الْانْقِسَامِ إِلَى الْجِزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْحَالِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَيْهَا، وَلَا مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، بِمَجْرَدِهِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ عَدَمَ الْانْقِسَامِ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْوَضْعِيَّةِ - كَمَا فَسَّرْنَا - وَلِهَذَا اسْتَنْتَجَ أَنَّهُ يَرْتَسِمُ فِيمَا يَنْقَسِمُ بِالْوَضْعِ.

- وَلَوْ قِيلَ: الْمُرَادُ الْاسْتِدْلَالُ لِعَدَمِ انْقِسَامِ الصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَى الْأَجْزَاءِ مُطْلَقاً، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِ الْحَالِّ مُطْلَقاً، عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ.

- قُلْنَا: الْإِلازِمُ لَيْسَ عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ مُطْلَقاً، فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ مُطْلَقاً انْقِسَامَ الْحَالِّ، بَلِ الْإِلازِمُ عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ وَكَفَى فِيهِ عَدَمُ انْقِسَامِ الْحَالِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ، لِأَنَّ انْقِسَامَ الْمَحَلِّ إِلَى أَجْزَاءٍ، مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ، يُوجِبُ انْقِسَامَ الْحَالِّ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةِ الْوَضْعِ، فَفِي الْاسْتِدْلَالِ بِعَدَمِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ، زِيَادَةٌ مُسْتَدْرَكَةٌ. م

١ - قَوْلُهُ: «وَاعْلَمْ أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُنْقَسِمٍ بِالْفِعْلِ»، أورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين، فحملهما الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة، لأن ما ليس بمنقسم بالفعل، لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات، وذلك ظاهر، فهو لا ينقسم إلّا إلى المتشابهات، أمّا انقسام الشخص إلى الأجزاء، أو انقسام الجنس إلى الأنواع فهذان احتمالان.

واقول: الاحتمال الثاني غير آت، لما تبين أن المراد انقسام الكل إلى الأجزاء، فكيف يحتمل قسمة الكل إلى الجزئيات، على أن الأقسام في الانقسام إلى الأنواع مختلفة، فلا يدخل تحت الانقسام إلى المتشابهات.

اختلاف الاجزاء الموجودة في الكلّ، يقتضى انقسام الكلّ بالفعل، وقد فرض غير منقسم بالفعل، لكنّه يحتمل ان ينقسم الى مُتشابهات وان لم يكن إلّا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخصٌ الى اجزاءٍ غير متناهية بالقوّة، او كالجسم الذي هو جنسٌ الى انواعٍ غير متناهية بالقوّة، والمعنى المعقول، ان كان كذلك، فلا يمتنع ان يحلّ في جسمٍ غير منقسم بالفعل، و ينقسم انقسام ذلك الجسم، الى اجزائه، او الى جزئياته.

فلذلك، اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مُشمّلين على بيان هذين الاحتمالين، و تحقيق الحقّ فيهما.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّك تقول: قد يجوزُ ان يقع للصّورة العقلية الوحداية قسمةً وهميةً الى اجزاءٍ متشابهةٍ فاسمع!»

اقول: الوهمُ هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين، وهو ان يكون الصّورة العقلية الواحدة، قابلةً للقسمة الوهمية الى اجزاءٍ متشابهةٍ كالجسم الواحد، وحينئذٍ يُمكن ان يكون حالةً في جسمٍ واحدٍ، فينقسمه بانقسامه، و التنبيةُ تنبيهٌ على فساد هذا الاحتمال. (١)

- لا يقال: ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع و هي متشابهةٌ في الطبيعة الجنسية.
- لانا نقول: هذا الانقسام، جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف، و انقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف، فلا يكون مقابلاً له، و الاولى ان يحمل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول، و السؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام، و ترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال: لو لم يكن بعضُ المعقولات غير منقسمٍ، لكان جميع المعقولات منقسماً الى اجزاءٍ غير متناهية بالفعل، و أنّه محالٌ، و إلّا لزم احاطة العقل بما لا يتناهي و مع ذلك فهو مشتملٌ على المطلوب، فكان سائلاً يقول: لا نسلمُ الملازمة و لم لا يجوزُ ان يكون المعقول منقسماً بالقوّة و يكون حالاً في المنقسم بالقوّة كالجسم، و بعد الجواب يُعارض بانقسام الصّورة المعقولة، فيجيبُ بأنّه غير الانقسام الذي نحن بصددِهِ، م.

١ - قوله: «تنبيهٌ على فساد هذا الاحتمال» و تقريرُهُ انّ المعقول الواحد، اذا انقسم بقسمين: فلا

يخلو أما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل، او لا، و الاول باطل لأنه لو كان شرطاً، لكان حصول القسمين في العقل، مغايراً لحصول ذلك المعقول في العقل، ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط، فلا بد ان يكون في المعقول امرٌ زائدٌ على القسمين، فإنه لو لم يكن فيه زائدٌ عليهما، لكان حصولهما نفس حصوله، فذلك الزائد ليس هو جزء آخرٌ لأننا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط، بل عارضاً من مقدارٍ او عدديٍّ وحينئذٍ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً بالماهية بذلك العارض، كان حصوله حصول القسمين، فوجب ان يكون تعلق الماهية به مقتضياً له، ليكون مخالفاً للقسمين، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة، لا يختلف وقد فرضنا هُما متشابهين و مشابھتين له، هذا خلف.

و الثاني ايضاً باطل، و الا لكان الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة، و من مقدارٍ يقبل القسمة و يلزم من امكان القسمة امكان الجمع، و التفريق، الجمع قبل الانقسام، و التفريق بعده، و من عروض الزيادة و النقصان، لا فرق اقل من ذلك المقدار بلاغاً، فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت مشابهة و مشابهة لها في تمام الماهية و كل من الاقسام حاصل في العقل، كالكل، فحصول الماهية يتحقق بحصول واحدٍ من تلك الاقسام و لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل، فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة، فقد عرض للصورة العقلية زيادة و نقصان، فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية و قد ثبت تجردها عنها، هذا خلف.

و قول الشارح في القسم الاول: و حينئذٍ لا يكون كل واحدٍ منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، و في الثاني: بل كان بانفراده معقولاً، ايضاً كالاصل، غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطاً في معقولة ذلك المعقول و يكون كل واحدٍ معقولاً بانفراده و انما يكون الشرط مفقوداً، لو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولة كل شيء و ليس هو المفروض، بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم، و كذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطاً و لا يكون كل واحدٍ بانفراده معقولاً و الحق ان يحذف ذلك، اذ ليس له في الاستدلال مدخل، و لاله في متن الكتاب أثر.

ثم في هذا الدليل نظرٌ من وجهين: أحدهما ان القسم الاول مستدرِكٌ لأنه يكفي ان يقال: لو كانت الصورة تنقسم بالقوة، لم تكن مجردة عن اللواحق المادية، هذا خلف، فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك ايضاً.

و تقريره: انّ المعقول الواحد، اذا انقسم الى قسمين مُتشابهين و يجب ان يكونا مُتشابهين للمجموع ايضاً، فلا يخلو اما ان يكون كون كُلِّ واحدٍ من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول و حينئذٍ لا يكونه كُلِّ واحدٍ منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، او لا يكون كذلك، بل كان كُلِّ واحدٍ من القسمين بانفراده معقولاً ايضاً كالاصل. اما القسم الاول، فباطل من ثلاثة اوجه: الاول، انّ كُلِّ واحدٍ من القسمين على ذلك التقدير، يكون مُبايناً للكلِّ مباينة الشرط للمشروط، و يلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما، بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد، كشكل ما، او عدد بخلاف القسمين، فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المذتباهة لهما، هذا خلف.

الثاني، انّ المعقول الذي شرط كونه معقولاً، هو حصول جزئين له، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحداً غير منقسم، هذا خلف. و الثالث، انه قبل وقوع القسمة فيه، لا يكون الجزئان حاصلين، فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا، فلا يكون معقولاً و قد فرضناه معقولاً، هذا خلف. و الشيخ اُشار الى القسم الاول، بقوله: «انه ان كان كُلِّ واحدٍ من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي».

و اُشار الى الوجه الاول بقوله: «فهما مُباينان له مباينة الشرط للمشروط». و اُشار الى الوجه الثاني بقوله: «و ايضاً فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين، هما جزئاه منقسماً».

الثاني، ان اُريد بقوله: يلزم ان يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام و المقدار و الوضع، انه يلزم أن يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات، فلا تُسلم، بل الصورة العقلية، لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي، يعرض لها هذه العوارض، ما يعرض للحال، المقدار الذي هو للمحل و الانقسام العارض له، و ان اُريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها، فمسلم، لكن لا تُسلم ان الصورة المعقولة، مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة و عن عوارضها، و اما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية، فلا، م.

و أشار الى الوجه الثالث بقوله: «و ايضاً فأنه قبل وقوع القسمة، يكون فاقد للشرط فلم يكن معقولاً.»

و اما القسم الثاني، و هو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته، بل يكون هو بنفسه معقولاً، و كل واحد من القسمين بانفراده ايضاً معقولاً، كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام، فباطل ايضاً، لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أولاً، و كمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً، و قد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة، انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها، هذا خلف.

و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله: «و ان لم يكن شرطاً.»

و الى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله: «فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة، صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تنميم معقوليتها الا بالعرض، و قد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة، فاذن هي ملاسبة بعد لها.»

و الى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما، يقبل القسمة من المقدار بقوله: «و كيف لا و هي عارضة لها، بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ، فان احد القسمين، هو حافظ لنوع الصورة، ان كان متشابهاً، فالصورة التي جردناها مغطاة بعد، بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان، و اختصاص بوضع، فليست هي الصورة المفروضة.»

و ذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية، فان احد القسمين و ان كان متشابهاً للقسم الآخر، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة، فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين، او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما، او زيادة اذا اعتبر حصوله من من انضيا ف احد القسمين الى الآخر، او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه، و اختصاص بوضع لان التجزئة الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات، فهي تقتضى وضعاً ما محالة، و قوله: «فليست هي الصورة المفروضة»، اشارة الى الخلف.

قوله: «و اما الصور الحسية و الخيالية، فيفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع، مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها و رسمها في ذى وضع و قبول انقسام.»

اقول: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصّورة المعقولة فى الجسم و ما يتبعه بين وجوب حلول الصّورة الحسيّة و الخيالّيّة فيه، ليتمّ الفرق بينهما^(١) و ذلك لأنّنا اذا احسنا بوجه انسانيّ - مثلاً - او تخيلناه، فلا بدّ من ان يلاحظ النّفس اجزاء له متباينة الوضع، مقارنةً لهيئة غريبة مادّيّة كالعينين و الانف و الفم، فانّ صورة العين اليمنى، تدرك فى مادّة و جهةٍ لم تحلّ اليسرى فيها، و كذلك اليسرى، فهما متباينان بالوضع و ايضاً كونهما على بعدٍ مخصوصٍ بينهما و كون احدهما فى جهةٍ من الأخرى، غير جهة الانف، هيئاتٍ غريبةٍ مادّيّةٍ تقارنهما.

و تلك الملاحظة، تفتقر الى ان يكون رسماً الحسّي و رسماً الخيالي، فى ذى وضع و قبول انقسام، اى فى شىءٍ مادّيّ و الرّسم هو الاثر الاصلق بالارض، و هو بالمحسوس اولى، لانّ الحسّ انما يجذّر الشّء و الرّسم ذو الختم، اعنى احدث النّقش، اى يحصل من الطّبايع فى الشّء الذى طبع عليه و لذلك يُسمّى اللوح الذى يختم به اليبادر رسماً و هو بالخيالى اولى، لانّ صورها منطبعة فى الخيال من طابع هو المُدرك بالحسّ.

و فى قول الشيخ: ملاحظة النّفس الصّور الحسيّة و الخيالّيّة، تصرّيحٌ بادراك النّفس بها، و يظهر منه بطلان قول من ادّعى عليه أنّه لا يقول بذلك.

و اعترض الفاضل الشارح^(٢) بأنّ الصّورة العقلية فى النّفس الجزئية، ليست بمجرّدة،

١ - قوله: «ليتمّ الفرق بينهما»، حاصله انّ الصّورة الحسيّة و الخيالّيّة، تنقسم الى اجزاءٍ متباينة الوضع يلاحظها النّفس و يميّز بينهما، و لا يرسمُ الاّ فيما هو كذلك، و هذا بازاء ما قبل: الصّورة العقلية لا تنقسم الى اجزاءٍ متباينة الوضع، فيكون محلّها كذلك، فقد ظهر الفرق بينهما ظهوراً بيّناً.

و اعلم انّ الوضع ههنا، بمعنى المقولة، لا بمعنى الاشارة الحسيّة، فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسيّة، لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء، بل يكفي ان يقال: الصّورة العقلية، ليست بذات وضع، فلا تقوم بذى وضع، و ايضاً لا يصدق انّ الصّورة الخيالّيّة ذات وضع، لانّ من الصّورة الخيالّيّة ما هو معدومٌ و يستحيل الاشارة الحسيّة الى المعدومات، فتعيّن ان يكون المراد بالوضع، ما هو المقولة، و اعتباره بين الاشياء المتعدّدة الّتي هى لاجزاءٍ دالّة على ذلك، م.

٢ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، هذان اعتراضان على دليل تجرّد النّفس، احدهما، انّ قولكم لا يجوز ان يكون الصّورة العقلية موصوفةً بعوارض غريبة، باطلٌ لانّ الصّورة العقلية،

مكرراً قد سبق ذكره.

وقوله: لو صحَّ أن الصورة العقلية مجردة عن الواحق، لكان كافياً في بيان تجرّد

صورة شخصية حالة في نفس شخصية، فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لساير الاعراض الحالة معها في النفس، اعراض غريبة عن ماهيتها، فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم، لاستحالة اتصافها بالاعراض الغريبة، لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضاً.

وجوابه أن المراد بالاعراض الغريبة، ثمة العوارض المادية وهذا العوارض، ليست مادية. الثاني، أنه لو ثبت تجرّد الصورة العقلية عن الواحق، لكفى في بيان تجرّد النفس، لأن كل حال في المحتجّ ذو وضع واليه اشار بسبب محلّه الى آخر ما ذكر، ولم يحتج الى بيان أن الصورة هل ينقسم بانقسام محلّها أولاً، وأن ذلك الانقسام كيف يكون.

وجوابه أن هذه حجة أخرى، اوردها الشيخ على وجه اقرب، اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد، والامام استنتج من قياسين.

واعلم أن من الظاهر البين، أن المراد من الوضع ههنا، قبول الاشارة الحسية على ما صرح به الامام، وهذا ايضاً تحقّق اختلاف الحجّتين، لكن يُمكن نقض هذه الحجة بأن الصورة الخيالية، ليست ذات وضع، لأنها قد تكون معدومة، فيجب ان لا يحلّ في جسم.

واقول ايضاً: أن عيناً اذا حلت في عين، فان كانت احدهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع، او كانت مشاراً إليها اشارة حسية، كانت الأخرى كذلك على التفصيل الذي مرّ، وأما الصورة العقلية وهي غير اصيلة في الوجود، اذا وجدت في النفس وهي عين، فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الأخرى او وضعها؟ وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه؟ موضوع نظري دقيق، مع أننا نعلم أننا ليست حلول الصورة في المادة، ولا حلول العرض في الجسم، فإن الصورة والاعراض، متمانعة اذ الصورة المائنة لا تُجامع الصور الهوائية، والسواد لا يُجامع البياض، وصورها في العقل، يجتمع بعضها مع بعض، وايضاً الصورة المادية العظيمة، لا يحلّ في المادة الصغيرة، وأما الصورة النفسانية، فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة، وايضاً الكيفية الضعيفة، تنمحي عند حدوث الكيفية القويّة، بخلاف الصورة النفسانية القويّة، لا تزيل الضعيفة، وايضاً الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجشّم كسب جديد، بخلاف الصورة المادية، اذا زالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الأول.

النفس، لأننا حينئذ نقول: كُلّ واحدٍ في متحيّز، فهو ذو وضعٍ وكلّ ذى وضعٍ، فليس مجرداً عن اللواحق، والصورة العقلية مجردة، فهي ليست بحالةٍ في متحيّز، ليس بقدرٍ في الحجة المذكورة، لأنّ صحّة حُجّةٍ على مطلوبٍ لا يُنافي صحّة حُجّةٍ أخرى عليه.

والشيخ قد اوردَ تلك الحجةَ ايضاً في اكثر كتبه حتّى المختصر الموسوم بـ«عيون الحكمة»، لكنّه اوردها على وجهٍ اقربٍ ماخذاً ممّا ذكرَ هذا الفاضل و ذلك أنّه اوردها هكذا: الصّورُ العقلية، ليست بذوات وضعٍ، وكلّ حالٍ في جسمٍ، فهو ذو وضعٍ وأنما اختار ههنا الحجةَ المذكورةَ الّتي هي قولنا: المرّسمُ بالمعقول الواحد ليس بمنقسمٍ، والجسمُ منقسمٌ لاندراج وجوب كون الصّورة الخيالية جسمانيّةً تحتها على وجهٍ اظهر، كما اشار اليه.

و اما اعتراضه المُستفاد^(١) من الشيخ ابي البركات، وهو أنّ الهيولى، غير ذات حجمٍ وان حكمتُم الجسميّة والمقدار فيها، فلم لا يجوزُ انطباع المحسوسات في النفس؟ فالجوابُ عنه: أنّ الهيولى، انما تتحصّل موجودةً ذات وضعٍ بذلك الانطباع والنفس لا يجوزُ ان تصير ذات وضعٍ البتّة.

وقوله: هب، أنّ ما ذكرتموه يقتضى كون الصّور الحسيّة والخياليّة جسمانيّةً، لكنّها لا يقتضى كون الوهيّة جسمانية، فالجوابُ أنّهم لم يتمسّكوا في ذلك بهذه الحجة، بل بغيرها.^(٢)

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلّك تقول: أنّ الصّورة العقلية، قد تنقسمُ باضافة زوائد معنويّةٍ اليها، قسمة المعنى

١ - قوله: «و اما اعتراضه المُستفاد»، هذان اعتراضان على دليلٍ جسميّة القوى الحسيّة والخياليّة؛ الاولُ أنّ قولكم: المجرد لا يجوزُ ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع، منقوضٌ بالهيولى الّتي ليس لها في ذاتها حجمٌ وينطبع فيها الجسميّة والمقدار والوضع، م.

٢ - قوله: «بل بغيرها»، كما يُقال: الوهيّة انما تدرك معنى المحسوس كعداوة هذا الشّخص من حيث هو كذلك ولا شكّ أنّ ادراك معنى المحسوس، يتوقّف على ادراك المحسوس و مدرك الصّور المحسوسة، لأبَد ان يكون جسمانياً، م.

الجنسي الوجداني بالفصول المنوعة، و المعنى التوعى الوجدانى بالفصول العرضية المصنفة، فاسمع!

اقول: الوهم فى هذا الفصل، هو الاحتمال الثانى ^(١) من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها.

واعلم انّ قسمة الكلّى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه، وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات، او غير مقومة، فان كانت مقومة كانت فصولاً، فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوجدانى بالفصول الذاتية المنوعة، كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق الى الانسان وغيره، وان لم تكن مقومة، كانت عرضيات، ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلّى، قابلاً للشركة او

١ - قوله: «هو الاحتمال الثانى»، اقول: هذه معارضة فى المقدمة القائلة: بعض المعقولات غير منقسم، وهو انّ كلّ صورة عقلية، تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع، ان كانت طبيعة جنسية، او الى الاصناف، ان كانت طبيعة نوعية، وحاصل الجواب، انّ هذه قسمة الكلّى الى الجزئيات وما فى معناه، هو قسمة الكل الى الاجزاء، فأين هذا من ذاك؟

وفى ايراد السؤال والجواب، تنبيه على الفرق بين القسمين، والشارح ذكر لقسمة الكلّى الى الجزئيات ثلاثة اقسام، لانّ الزوائد المعنوية التى تضاف الى الكلّى، اما مقومات للجزئيات او لا وغير المقومات اما كليّات او جزئيات، وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص، لانّ الحاصل فيه، ليس بمعقول، بل محسوس.

وفيه نظر لانّ الكلام، ليس فى الجزئيات، بل فى الكلّى المنقسم اليها، ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة، ان لا يتعرض لكليتها مع أنّه معقول، بل الوجه فى ذلك انّ كلّ كلّ لا بد من انقسامه باحد الوجهين؛ اما انقسام الجنس الى الانواع، او انقسام النوع الى الاصناف، واما أنّه ينقسم بانقسام آخر، فلا يقدح فى ذلك، ولا حاجة الى التّعرض له فى اثبات تلك الكلية.

وامّا قوله: «ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط التى استدللنا به على تجريد محلّه»، فكأنّه جواب لسؤال، وهو انّ يقال: هب، انّ الكلام فى الجزء البسيط، حتّى لا يتطرق شبهة. واعلم انّ الاولى، حذف هذا الكلام، لما تبين من انّ المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباعدة بالوضع على ما تقرّر فى كلام الشيخ وشارحيه، تصريحاً وتلويحاً وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء، لا بما فى ذلك، م.

لم يكن، فان كان قابلاً للشركة، كانت قسمة المعنى التوعى بالفصول العرضية المصنفة، كقسمة الانسان بالسود والبياض الى السوادان والبيضات، وان لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى التوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة. و أما يذكر الشيخ هذا القسم، لأنّ الحاصل فيه، لا يكون معقولاً، بل يكون محسوساً.

قوله : «أنه قد يجوز ذلك و لكن يكون فيه الحاق كلّي بكليّ، يجعله صورةً أخرى ليس جزءاً من الصورة الاولى، فانّ المعقول الجنسى والتوعى، لا تنقسم ذاته في معقوليّته الى معقولاتٍ نوعيّةٍ و صنفيةٍ يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى او النوعى، و لا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات. و لو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرّضنا له، ينقسم بمختلفاتٍ بوجهٍ لكن غير الوجه الذى يشكك به أولاً من قبول القسمة الى المتشابهات و كان كلّ واحدٍ من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه.»

اقول: هذا هو التنبية على تحقيق الحق فيه، و هو أنّ هذه القسمة، يجوز ان يقع هو الوجود بخلاف القسمة المتقدمة، لكنّها بالحقيقة لا يكون قسمةً، بل هي تركيبٌ تلك الصورة الكلية كالحیوان بصورةٍ كليّةٍ أخرى كالناطق، تجعلها صورةً ثالثةً كالانسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الاولى، اعنى الحيوان، فانّ المعقول الجنسى كالحیوان، لا تنقسم ذاته في معقوليّته الى معقولاتٍ نوعيّةٍ كالانسان و الفرض يكون مجموعهما، هو حاصل معنى الحيوان، و كذلك النوعى كالانسان، لا ينقسم الى معقولات صنفية، كالعرب و العجم، يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان.

وايضاً لا تكون نسبة هذه الانواع و الاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبةً الاجزاء، بل نسبة الجزئيات و لو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استدللنا به على تجريد محلة ينقسم بمختلفاتٍ بوجهٍ كالجنس و الفصل، لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاءٍ متشابهةٍ كالجسم و كان كلّ واحدٍ من اجزائه البسيطة التى لا ينقسم كجنسه العالى، اولى بان يجعله البسيط الذى استدللنا به، لنلّا يعرض شك من وجهٍ.

* اشارة *

«أتك تعلم ان كل شيء يعقل شيئاً، فأنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل، أنه يعقله، و ذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً، فله ان يعقل ذاته.»
اقول: يريد بيان ان كل عاقل، فهو معقول، وان كل معقول قائم بذاته، فهو عاقل وابتداء بالاول.

فقوله: «كل شيء يعقل شيئاً فأنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل أنه يعقله»، صغرى قياس، و انما قال: بالقوة الغريبة، لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب؛ بعيدة، هي العقل الهولي، ومتوسطة هي العقل بالملكة، وقريبة هي العقل بالفعل، وهي التي تقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء. فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً، فله ان يعقل بالفعل متى شاء، ان ذاته عاقلة لذلك الشيء، و ذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له، و تعقله يكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له.

ولا شك ان حصول الشيء لشيء، لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر. و الفاضل الشارح، استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل^(١) بان العقول المفارقة، ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتى، فهي انما يعقل بالفعل. قال: وكان من الواجب ان يقول: فأنه يمكن ان يعقله بالامكان العام، ليكون متناولاً لها للنفس الانسانية.

اقول: الامكان العام، يقع على الامكانات البعيدة، حتى على دائم العدم من غير

١ - قوله: «و استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل»، و لقائل ان يقول: هذا السؤال لا يضر بالدليل، لان المدعى ان كل عاقل معقول، فلا يخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل، او لا، فان لم يكن بالفعل، بل بالقوة ثم الدليل سالماً عن النقص، و ان كان تعقل تعقلها بالفعل و هو يستلزم تعقلها، فيكون عاقلة معقولة و هو المطلوب، لكن كلام الامام فى صدق كلية الصغرى.

فاجاب الشارح بان تعقل التعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة، و كونه بالنظر الى نفس التعقل بالفعل، لا ينافى ذلك، كما ان الهولي بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة و بحسب اقتران الصورة، موجودة بالفعل، م.

ضرورة، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع، وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد أن تعقل الشيء، يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل بالقوة القريبة، فالمشتمل على القوة، هو التعقل لا المتعقل، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع إلى ذاته، لا يتنافى في ذلك، فهذه صغرى القياس. قال الفاضل الشارح: أنه بديهى.

وأمّا كبرى القياس، فيدل عليها قوله: «وذلك عقل منه لذاته»، يعنى: تعقله، لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء، تعقل منه لذاته بوجه، فإن العلم بالتصديق، علم بتصور الموضوع لست؟؟ أقول هو علم بتصور الموضوع فقط، بل وعلم بتصور المحمول، وعلم بارتباطهما.

وأمّا النتيجة، فقوله: «فكل ما يعقل شيئاً، فله أن يعقل ذاته» و صورة القياس هكذا: كل شيء يعقل شيئاً، فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك، وكل ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء، فله أن يعقل ذاته، فكل شيء يعقل شيئاً، فله أن يعقل ذاته.

قوله: «وكل ما يعقل، فمن شأنه ماهيته أن يقارن معقولاً آخر، ولذلك يعقل أيضاً مع غيره، و أمّا تعقله العاقلة بالمقارنة لا محالة.»

اقول: يريد أن يبين أن كل معقول، فهو عاقل بالامكان، بشرط سيذكره^(١)، فذكر أولاً

١ - قوله: «بشرط سيذكره» وهو قيامه بالذات ولا شك أنه يتضمن الوجود الخارجى، ضرورة أن الموجود فى العقل، لا يكون قائماً بالذات، بل بالعقل، فالمطلوب أن كل معقول إذا كان موجوداً فى الخارج، قائماً بالذات، امكن أن يكون عاقلاً، لأن كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن أن يقارن معقولاً آخر، أمّا أولاً فلأنه ربما يعقل مع غيره، و أمّا ثانياً فلأن معقوليته هى كونه مقارناً للعقل، وقد ثبت أن كل عاقل معقول، فيكون مقارناً لمعقول آخر.

- فلو قيل: لا نسلم أن كون الشيء معقولاً هو كونه مقارناً للعقل، لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون مقارناً له.

- فنقول: المراد بالمعقول هنا، المعقول المغاير للعقل، فإن المدعى أن كل معقول عاقل، لأن المعقول أمّا أن يكون عين العاقل، او غيره، فإن كان عين العاقل فذاك و ان كان غيره، فمن شأن

انَّ كُلَّ معقولٍ، فمن شأن ماهيته ان يُقارن معقولاً آخر، وبيّنه من وجهين: احدهما انه رُبما يعقل مع غيره، فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير، لامتنع ان يعقل مع الغير، والثاني انَّ كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل.

قوله: «فان كان ممّا يقوم بذاته، فلا مانع له من حقيقته يُقارن المعنى المعقول.»
اقول: هذا هو الشرط المذكور، وهو القيام بالذات، والمعنى انَّ كُلَّ معقولٍ قائم بذاته، فلا يمتنع من حيث ذاته، ان يقارنه معنًى معقول، و سببُ الاحتياج الى هذا الشرط، ما سيذكره في الفصل التّالي لهذا الفصل.

ماهيته ان يقارن معقولاً آخر، فان كان ذلك المعقول موجوداً في الخارج قائماً بذاته، فاما ان يكون مادياً او لا يكون، فان كان مادياً، كالجسم استحال ان يقارنه معقولٌ لما ثبت ان المادّة مانعة من التّعقل، فلما لم يمكن ان يكون معقولاً، لم يُمكن عاقلاً، لانه لو امكن ان يكون عاقلاً، لا يمكن ان يكون معقولاً، فان كان مجرداً، فلا مانع من أن يقارنه معقولٌ آخر و المعقول الآخر، صورة عقلية، فمقارنته للمعقول الآخر، مقارنته للصورة العقلية و لا معنى للتّعقل الا هذا، فقد امكن ان يكون عاقلاً.

ثم في قوله: «او شيء آخر» ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظرٌ لانّ قوله: «اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود»، استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق ان لا يحمل على شيء أصلاً، بل مراد الشيخ انَّ المعقول لو كان ممّا يقوم بذاته، امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع، كالمادّة او شيء آخر، لو فرض لا ان ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا اورد سؤالاً بحسب المانع في «وهم و تنبيه».

وكذا في قوله: «أى ان كانت حقيقة مسلّمة لذاته»، لانه لو كان المراد هذا، لتكرّر شرط القيام بالذات و لا فائدة فيه، بل الظاهر من كلام الشيخ أن يُقال: و ان كانت حقيقة مسلّمة من المادّة او من المانع، فانه قال: لما ثبت انَّ كُلَّ معقولٍ، فمن شأنه أن يُقارن معقولاً آخر، فان كان ذلك المعقول قائماً بذاته، فلا مانع لمقاربة معقولٍ، الا اذا كان مادياً، فانّ المادّة يمنع فلو كان مع كونه قائماً بذاته مجرداً عن المادّة مسلماً عن المانع، امكن ان يُقارن الصورة العقلية، فيمكن ان يكون عاقلاً، م.

وقوله: «اللهم ألا ان تكون ذاته ممنوعة في الوجود، بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر ان كان.»

القول: قد ثبت فيما مضى، ان مقارنة المادة و لواحقها، مانعة ان كون الشيء معقولاً، و أنه انما يصير معقولاً بتجريدِهِ عنها، فكل شيء يكون في الوجود ممنوعاً بمقارنة المادة و لواحقها و ان كان قائماً بذاته كالجسم، فهو خارج عن الحكم المذكور، يقال: منوت الشيء و منيته، اي ايتليته.

وقوله: «او شيء آخر، ان كان» يُمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة، فإنها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقلي آخر و ان كانت تعقل، اذا؟؟ كانت قائمة بذواتها.

قوله: «فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية ايها، فكان لها ذلك بالامكان، و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته.»

القول: اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته، ان يقارنها الصور العقلية، فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان، فان معنى التعقل، هو حصول الصور العقلية عندها و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته، لان تعقل غيره، يستلزم تعقل كونه متعلقاً له بالقوة القريبة، و هو يتضمن تعقله لذاته و تقدير الكلام: و في ضمن ما يلزم ذلك^(١)، امكان عقله لذاته، فثبت اذن، ان كل معقول قائم بذاته، عاقل

١ - قوله: «و تقدير الكلام و في ضمن ما يلزم ذلك» انما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بان عقله لذاته، ليس جزئاً لعقله لغيره و ما لا يكون جزئاً للشيء، لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته و ان لم يكن في ضمن عقله لغيره ألا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره، فأنه يستلزم عقله أنه متعلق له و هو يتضمن عقله لذاته، لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزء منه، فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك، اندفع الاستدراك و هذا انما ينتظم لو قال: و في ضمن ذلك عقله لذاته، لكنه قال: امكان عقله لذاته، و امكان تصور الموضوع، ليس جزئاً لامكان التصديق. نعم، الاستدراك مستدرك لانا لا نسلم ان ما لا يكون جزئاً من الشيء، لا يكون في ضمنه، فأنه يقال: فهمت ما في ضمن كتابك و ما في ضمن الكتاب، ليس جزئاً منه، بل المراد من قوله: «في ضمن ذلك» أنه يلزمه، و لا حاجة الى التقدير.

لغيره و لذاته بالامكان، وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء، فهو معقول بذاته. قال الفاضل الشارح: المقصود من هذا الفصل^(١)، بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون

وهيئة شيء آخر و هو ان هذا الكلام، مستدرك على توجيه الشارح، فمن الظاهر ان ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل، و اما على توجيه الامام فينتظم، لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته، و ثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر، لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلاً للغير، فلا يتم التقريب الا بان يقال: و في ضمن عقل الغير، عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى، فترتيب الكلام هكذا، كل مجرد عاقل لغيره و كل عاقل لغيره، عاقل لذاته، فكل مجرد، عاقل لذاته.

اللهم الا ان يقال: هيئتنا دعويان: احدهما ان كل معقول عاقل لغيره، و ثانيهما ان كل معقول عاقل لذاته، فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية، بقوله: «و في ضمن ذلك امكان عقله لذاته» و حينئذ يندفع الاستدراك، لكن هذا توجيه ثالث، م.

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، المقصود من هذا الفصل، بيان ان كل مجرد، فانه يمكن ان يكون عاقلاً لذاته، حتى يطابقه الدليل، و حتى تثبت ان كل مجرد يكون عقلاً و عاقلاً و معقلاً، كما عنوان الفصل به.

و اما بيان صدق المقدم، فلان كل مجرد، فانه يمكن ان يكون معقلاً وحده، و كل ما يمكن ان يكون معقلاً مع غيره، امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره، بناً على ان تعقل الشيء، هو حصول ماهيته في العقل، و امكان مقارنة المجرد المعقول، لمعقول آخر، لا يتوقف على حصول المجرد في العقل، فان حصول المجرد في العقل، نفس المقاربة، فلو توقف امكان المقاربة عليه، لزم تأخر الامكان عن الوجود و انه محال و ان لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول، سواء وجد في الخارج أو في العقل، لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج، ليس الا التعقل، فامكن ان يكون المجرد عاقلاً و هو المطلوب.

و اما تقرير الاسئلة، فبان يقال: لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان و لا دليل عليه و لنسب سلمناه، فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقلاً، يصح ان يعقل مع غيره، سلمناه، لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الآخر، يستلزم اقترانهما، بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما و لا يلزم من صحة اقتران الصورتين، صحة مقارنة احدهما للآخر حتى لا يلزم التعقل، و اما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساوياً للماهية، سلمناه، لكن لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول، لا

عاقلاً بالامكان العام، و برهانه انَّ كُلَّ مجرّدٍ، ان امكن ان يعقل غيره، امكن ان يعقل ذاته، لكنّه امكن ان يعقل غيره.

بيان الشرطيّة، انَّ كُلَّ من يعقل شيئاً و يمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ، و كُلَّ من امكنه ذلك، امكنه ان يعقل ذاته، و بيان صدق المقدّم، انَّ كُلَّ مجرّدٍ يصحُّ ان يكون معقولاً وحده، يصحُّ ان يكون معقولاً مع غيره، و كُلَّ ما هو كذلك، يصحُّ ان يقارن غيره.

فاذن، كُلَّ مجرّدٍ يصحُّ ان يقارن غيره و صحّة هذه المُقارنة، لا يتوقّف على حصول المجرّد في الجوهر العاقل، لانَّ حصوله فيه نفس المُقارنة^(١)، فتوقّف صحّة المُقارنة على

يتوقّف على حصوله في العقل، م.

١ - قوله: «لانَّ حصوله فيه هو المقاربة»، قلتُ: مقارنة المجرّد المعقول لمعقول آخر مقارنة احدى الحاليين للآخر، و حصولُ المجرّد في العقل مقارنة الحال للمحلّ، و لا يلزم من توقّف اماكن المقارنة الاولى على وجود المُقارنة الثانية تأخّر اماكن الشئ عن وجوده، بل تأخّر اماكن نوع عن وجود نوع آخر، و لئن سلّمنا ذلك، فغاية ما في الباب انَّ المجرّد يُمكن ان يقارن معقولاً آخر مقارنة احد الحاليين للآخر لا مكان عقله مع الغير، و مقارنة الحال للمحلّ لمعقوليّة مقارنة الحال للمحلّ، لكن لا يلزم منه اماكن مقارنة المجرّد للمعقول اماكن مقارنة المحلّ للحال التي هي التّعقل و لئن سلّمنا تساوى هذه الانواع و أنّه يلزم من صحّة المُقارنة بالمعنيين الاولين صحّة مقارنة المجرّد للمعقول، بمعنى أنّه يُمكن ان يكون محلاً له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرّد العقل و اما اذا كان المجرّد موجوداً في الخارج فممنوع و ان سلّمناه، فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك.

اجاب عن السّؤال الاول بانّ تلك المقدّمة مذكورة فيما تقدّم من قوله: «و اما ما هو برى من الشّواذب الثلاثة الى آخره»، فالاعتراض هيهنا غير مناسب و هذا تحكّم لانه لم يبيّن فيما تقدّم برهان فهو في حيّز المنع، على أنّه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشّارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدّمة في بيانه.

و لم يجب عن السّؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انّا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تميّز ذلك الشئ عند العقل و هذا التّميّز هو الذي يسمّيه صورة، فلو لم يكن مساوية للشئ في الماهيّة لم يكن المدرك ذلك الشئ بل امراً آخر، و العلم بهذا ضروري.

و اجاب عن السّؤال الخامس بانّ الاستدلال بمطلق المقارنة، فان الشيخ لمّا ادعى صحّة مقارنة

معقول لمعقول آخر، استدلّ عليه وجهين؛ أحدهما أنّه قد تعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين، و الثاني مقارنة العاقل و هي مقارنة الحالّ للمحلّ فاستدلّ بصحّة إحدى التّوعين على صحّة المُقارنة المُطلقة و ذلك كافٍ في تقرير الحجّة، لأنّه لما ثبت مطلق المُقارنة بين المجرّد و المعقول، فإذا كان المجرّد موجوداً في الخارج، فلا شكّ أنّه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة أحد الحالين للآخر و لا مقارنة الحالّ للمحلّ لقيامه بالذات، فلا يكون امكان مقارنته للمعقول، إلّا امكان مقارنة الحال للمحلّ و هو التّعقل، فيمكن ان يكون عاقلاً و هو المطلوب.

و لم يجب عن السّؤال الرابع، لأنّ الشيخ لم يستدلّ على عدم توقّف صحّة المُقارنة على الحصول العقلي، بما يستدلّ عليه بل هو دليلٌ من عند نفسه و اعتراض على ما اخترعه، على أنّه لو بين صحّة مقارنة المجرّد للمعقول بالوجه الثاني و هو معقولية المجرّد التي هي مقارنته للعاقل سقط هذا السّؤال راساً، لأنّ صحّة هذه المُقارنة لو توقّف على حصول المجرّد في الجوهر العاقل و هو عين هذه المُقارنة لتأخّر صحّة الشّيء عن وجوده و هو محالٌ و هذه المُلازمة لا غبار عليها. و عندئذٍ أنّ السّؤال الخامس ايضاً لا يردّ على ما قرّره الامام لأنّه أمّا التزام صحّة التّوع الثالث من صحّة أحد التّوعين الأوّلين، بل الزم صحّة التّعقل من صحّة مقارنة المجرّد في الخارج للمعقول، فأنّه قال: لما لم يتوقّف صحّة المُقارنة على الوجود العقلي امكن المُقارنة في الوجود العقلي و الخارج معاً، فإذا وجد المُجرّد في الخارج امكن مقارنته للمعقول، و لا شكّ ان مقارنة المجرّد الموجود في الخارج للمعقول ليست إلّا في التّعقل فقد امكن عقله، فذلك منع على مقدّمة لم يوردها المعلّل، نعم هذا الكلام لا يكاد يثمّ لأنّه لا يلزم من عدم توقّف صحّة المُقارنة على الوجود العقلي صحّتها بدونه لجواز ان لا يتوقّف عليه و لا ينفكّ عنه، و كيف لا يكون كذلك و صحّة مُقارنة الحالين او مقارنة الحالّ للمحلّ اذا لم يتوقّف على الوجود العقلي، يستحيل ثبوتها و المجرّد موجودٌ في الخارج، ضرورة استحالة حاول المجرّد في الخارج. و أمّا السّؤال السادس، فهو ايضاً غير واردٍ على التّرتيب الذي ذكره، لأنّه قد سلّم أنّ صحّة المُقارنة لا يتوقّف على الوجود العقلي و أنّها ثابتة في الوجودين، فعند دخول المُجرّد في الخارج، يلزم صحّة المُقارنة فكيف يمنع هذا بعد التّنزّل إلّا أنّه لما كان وارداً على ما ذكره الشيخ تعرّض لجوابه.

و حاصله: أنّ امكان مقارنة المعقول للمجرّد بالنظر الى ماهيّته اذا وجد في الخارج امكنت

حصول المجرد فيه، توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها.

فاذن، المُجَرَّدُ سواء وجد في العقل، او في الخارج، يلزمه صحة مقارنة الغير، ولا معنى للتعقل آلا المقارنة، فاذن كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصَحُّ ان يعقل غيره.

و اقول: انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً، فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية، والثاني بيان الاستثناء، والظاهر ما قدمناه. ثم اعترض على قوله: كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصَحُّ ان يعقل غيره، بان قال: اما قولكم كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصَحُّ ان يكون معقولاً ليس ببديهي، فهو محتاج الى برهان، خصوصاً مع اعترافكم بان حقيقة الباري - تعالى - وحقائق العقول، بل القوى البسيطة، غير معقولة للبشر.

و الجواب عنه، ان الحكم بان كُلُّ مُجَرَّدٍ يَصَحُّ ان يكون معقولاً، ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل، بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية و الخيالية والعقلية، وقد مر الكلام فيه، فايراد الاعتراض ههنا عليه، غير مناسب، وكون ذات الباري - تعالى - وذوات العقول غير معقول بالقياس الينا، لا يقتضى امتناع تعقلها

المُقَارَنَة لا محالة، وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال: فمن شأن ماهيته. ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه، تلخيصاً للكلام وتحقيقاً للمرام.

فنقول: كُلُّ معقولٍ يُمكن ان يُقارن معقولاً آخر بالوجهين، فاذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادة، أمكن ان يقارنه المعقول، فيمكن ان يكون عقلاً.

فللسائل ان يقول: ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول؟ ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال أو امكان مقارنة الحال للمحل، فسلم ان المعقول يُمكن ان يُقارن معقولاً آخر في هذين المعنيين، لكن لا واحداً منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر، وان أردتم مقارنة المحل للحال، فهو ممنوعٌ والوجهان لا يداً آلا على امكان المُقَارَنَة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقاربة بالمعنى الثالث.

ولئن سلمنا، فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج، بل انما يكون المُقَارَنَة ممكنة حيث المعقول في العقل، سلمناه، لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المُقَارَنَة الخارجية اصلاً لتحقق المانع. فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال، بمطلق المقارنة، وعن الثاني بان امكان المُقَارَنَة من حيث الماهية، وعن الثالث بما يجيء. واما السؤالات الآخرة، فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه، واما توجيه الامام، فمخالف لمتن الكتاب، م.

في نفوسها.

ثم قال: ان سلمناه، فلم قلتم: ان ما يصح أن يعقل وحده، يصح أن يعقل مع غيره؟ فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشئ والعلم بغيره، لا يجتمعان.

والجواب أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والواحدة، وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعزى عن تصديق ما، والحكم بشيء على شيء، يقتضى مقارنتهما في الذهن، فاذن لا شيء يصح أن يعقل وحده ألا ويصح أن يعقل مع غيره.

ثم قال: وان سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فأنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يُفَرَّع عليه: أن كل مجرد فأنه يصح أن يعقل كل الاشياء.

والجواب أن المطلوب ههنا، هو اثبات العاقليّة لكل ما يفرض مجرداً و يكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد، واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد، فشيء لم يدعه الشيخ ههنا، وليس في تقرير كلامه اليه حاجة.

ثم قال: وان سلمناه، فلم قلتم: ان صحة المقارنة تكون في الخارج، ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بان تكون في النفس؟

قوله: لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في نفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده، مغالطة، فان المقارنة جنس تحت ثلاثة انواع؛ مقارنة الحال للمحل، ومقارنة المحل للحال، ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء، صحة الحكم بسائر الانواع عليه.

فان العرض يصح أن يتارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس، وكذلك الصورة، وباقي الجواهر بالعكس. واذ ثبت ذلك، توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل، توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر، ولا يلزم منه محال.

قال: وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفاً على الآخر، لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة، صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد ألا به.

والجواب أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة

مطلقاً من حيث ماهية المشتركة، وهي كافية في تقرير الحجة.

ثم قال: ولو سلمنا أنّ هذه الأنواع، مُتساوية في الماهية، لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن، صحته عليها في الخارج، فإنّ الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي، والخارجي حسّاس متحرّك بخلاف الذهني.

والجواب أنّ اعتبار حصول الانسان في الذهن - من حيث هو ماهية الانسان - غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية - كما مرّ بيانه - فإنّ الأوّل هو تعقّل الانسان، والثاني هو الصّورة المتعلّقة للانسان وهي محتاجة الى تعقّل آخر مثل الأوّل. والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الأوّل، وجب ان يطابق الخارج والآ لا ترتفع الوثوق عن احكام العقل، واذا حكم بالاعتبار الثاني، لم يجب ان يطابق الخارج، لأنّه لم يحكم على الانسان الخارجي، بل حكم على الذهني وحده، و ههنا لم يحكم بصحة مقارنة المُجرّدة من حيث هو صورة ذهنية، بل من حيث ماهيته.

ثم قال: وان سلمنا الصّحة في الخارج، فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم، كما أنّ الحيوانية التي في الانسان، يصحّ عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس، إلّا أنّ فصل الانسان، يمنعها عن ذلك. والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد.

* وهمّ وتنبيه *

«ولعلّك تقول: إنّ الصّورة المادية^(١) في القوام، اذا جرّدت في العقل، زال عنها المعنى

١ - قوله: «ولعلّك تقول إنّ الصّور المادية»، لا يستراب في أنّ هذا السّؤال في الصّور الغير المادية اظهر، فإنّها اذا كانت في الخارج، كانت عاقلة و ماهيتها العقلية هي ماهيتها الخارجية، فلم لا تكون عاقلة، واما الصّورة المادية، فاذا كانت موجودة في الخارج، فالمادّة يمنع عقلها، فاذا وجدت في العقل مجرّدة عن المادّة، زال المانع فلم لا تصير عاقلة، فاحتاج تقرير السّؤال الى بيان مانع من التّعقّل وزواله فيكون أشكل، فايرادها ارشاداً الى التّنبيه للاسهل.

والجواب ان الصور العقلية سواء كانت مادية أو لا غير أصلية في الوجود والعقل لا بد أن

المانع، فما بالها لا ينسب اليها أنها تعقل.»

اقول: قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولاً، هو اقترانه بالمادة، والمجرد

يكون مستقلاً في نفسه. ولما ذكر في ال جواب أن احدى صورتين ليست لقبول الاخرى أولى من الاخرى لقبول الاولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما أولاً فلا متنازع الامور المتماثلة في محل واحد و أما ثانياً فلان منها صور المهيئات المختلفة و هى مطلقة لها و حينئذ لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية و بعضها بالحالية الا يرى أن الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ في المهية لاجرم كان محلية الحركة للبطؤ أولى من العكس فكذا هي هنا. هذا عبارة الامام. و هى توهم أنه ظن أن اختلاف الشيتين في المهية يقتضى محلية احديهما، و حالية الاخرى. فقال الشارح المقدمة الصادقة أن كل حال و محل فهما مختلفان لا أن كل مختلفين حال و محل و الا لزم أن يكون الحركة محلاً للسواد، و البطؤ محلاً للحركة بل المخالف انما يكون حالاً اذا كان هيئة و صفة لمخالفة الاخر.

فكان سائلاً يقول: فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة و صفة للاخرى و حينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة.

فأجاب: بأنه لا يجوز ذلك لوجهين: أحدهما أن الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلا منهما يتميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة في المحل و الاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتا هما و الثانى أن كل واحدة منهما يجوز أن ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته و معقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى.

و فيه نظر: لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة. و اعلم أن سؤال الامام ليس الامنعاً: و هو أنا لانسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية و انما يكون كذلك لو كانت متماثلة. و ليس كذلك بل هى مختلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية و البعض الاخر الحالية كما فى الحركة و البطؤ.

و كفى في الجواب أن المختلفين انما يكون أحدهما حالاً في الاخر لو كانت هيئة و صفة له و ذلك في الصورتين المعقوليتين محال. و أما باقى الكلام فخارج عن التوجيه. م

عنها بذاته معقولٌ بذاته، والمُقترن بها يصيرُ بتجريد العقل آياه معقولاً، وتبين أن التّعقل لا يحصلُ إلّا بمقارنة العاقل للمعقول، فالوهمُ في هذا الفصل سؤالٌ عن الصّور الماديّة التي جرّدها العقل وصارت معقولةً أنّها إذا قارنت صورةً أخرى معقولةً، فلم لا تصيرَ عاقلةً لها، مع أن المانع زائلٌ والمُقارنة حاصلةٌ، وبالجمله فهو سؤالٌ عن العلة المُقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المُتقدّم.

قوله: «فجوابك لأنّها ليست مُستقلّةً بقوامها، قابلةٌ لما يحلّها من المعاني المعقولة، بل امثالها إنّما يُقارنها معاني معقولةٍ ترسمُ بها لا هي، بل القابل لهما جميعاً، فليس احدهما اولى بان يكون مُرسمًا في الآخر من الآخر به ومُقارنتهما، غير مُقارنة الصّورة والمتصوّر واما وجودها في الخارج فمادّيٌّ، لكنّ المعنى الَّذي كلامنا فيه، جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنهُ معنى معقول، كان له بالامكان جعله متصوّرًا».

اقول: والجواب أن تلك الصّور، لمّا لم تكن في العقل مُستقلّةً بقوامها، قابلةٌ بغيرها من المعاني المعقولة، لم تكن المعقولات حاصلةً فيها، بل كانت حاصلةً معها في شيءٍ آخر، وليس واحدٌ من الصّورتين الحاصلتين في شيءٍ واحدٍ بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله، فلو كان كلّ واحدٍ منهما قابلاً للآخر، لكان كلّ واحدٍ منهما قابلاً لنفسه، وهو محالٌ، ولما لم يكن واحدٌ منهما قابلاً للآخر، فلا واحد منهما بحاصلٍ في الآخر.

التّعقلُ هو حصولُ المعقول في العاقل، فاذن لا واحدٌ منهما بعاقلي للآخر، بل العاقلُ لهما هو الشّيء المتصوّر بهما، لأنّهما حاصلان فيه، واما وجود تلك الصّور في خارج العقل، فمادّيٌّ غير مجرّد، والمادّة مانعةٌ من كونها معقولةً فضلاً عن كونها عاقلة، فاذن لا يُمكن أن تكون تلك الصّور عاقلةً في حالٍ من الاحوال، لكنّ المعنى الَّذي كلامنا فيه، اى الشّيء العاقل، هو جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه، اذا قارنهُ معنى معقول، صارَ قابلاً له، فكان له بالامكان العام أن يتصوّر به ويعقلهُ فاذن الاستقلال بالقوام، شرط في كون الشّيء عاقلاً، فظهر من ذلك أن كلّ عاقلٍ معقولٌ وليس كلّ معقولٍ عاقلاً.

واعترض الفاضل الشارح بأنّ الصّور المعقولة الحالّة في شيءٍ واحدٍ، لا يُمكن أن تكون متماثلةً لا متماثلّةً جمع الامور المتماثلة، لأنّها صورُ الاشياء، يختلفُ بالماهيات، فاذن هي مختلفةٌ وحينئذٍ يُمكن أن يكون بعضها اولى بالمحلّيّة وبعضها بالحاليّة، الا ترى أن

الحركة لما خالفت البطء بالماهية، صارت بالمحلية أولى؟

و الجواب أن كون أحد الشئينين بالمحلية أولى من الآخر، يقتضى اختلافهما بالماهية، أما عكس هذا الحكم، فغير واجب، والحركة ليست محلاً للبطء، لاختلاف ماهيتهما و ألا كانت محلاً للسواد ايضاً، بل كان البطء ايضاً محلاً لها، بل أنما هي محل للبطء لكونه هيئة لها و كونها مُتَصَفَةً به، و ههنا لا يمكن أن يُقال: أحد المعقولين مع تساويهما فى النسبة الى المحل هيئة و صفة للآخر، وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته، و بحسب كونه معقولاً، فاذن ليس احدهما بالمحلية أولى من الآخر.

ثم قال: و ان سلمناه، لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلهما و للحال معها غير مقارنتها للحال فيها، لأن الأولين حاصلان، و الثالث متنع، و فيه اعتراف بأن الأولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلاً، و لا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المُقتضى لكونه عاقلاً.

والجواب أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط، ثم بين أن أحد الشئينين اللذين يصح مقارنتهما فيه محل يقومان به، ان كان قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر و ذلك لحصول الآخر فيه، فاستدل على الجزء المشترك^(١) من القسم الثالث

١ - قوله: «فاستدل على الجزء المشترك» القسم الثالث له جزءان مشترك و هو مطلق المقاربة، و خاص و هو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص بتحقيق العام، و على الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً فى الخارج مستقلاً يقوامه و مقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال. م

(١) قوله «و اعلم أنه لم يحكم» جواب سؤال و هو أن يقال: قولكم يمنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك و الوهم فانها قابلة للصور و المعانى الجزئية مع عدم استقلالها. أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية و الاخر بالمقبولية، و القوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور و المعانى. و الاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود و ان كانت غير مستقلة لقوامها. بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق. م

بالقسمين الاولين، و على الجزء الخاص به بالفرض، و الى ذلك اشار بقوله: «لكن المعنى الذى كلاًنا فيه جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما فرضناه».

و اعلم انه لم يحكم^(١) بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً، بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية و لا للآخر بالمقبولية و الا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها.

و اعترض ايضاً^(٢) على قوله: «كان له بالامكان جعله متصوراً» بأنه اعتراف بان

١ - قوله: «و اعلم انه لم يحكم» جواب سؤال و هو أن يقال: قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك و الوهم فانها قابلة للصور و المعانى الجزئية مع عدم استقلالها. أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية و الآخر بالمقبولية، و القوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور و المعانى. و الاظهر فى الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود و ان كانت غير مستقلة لقوامها. بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق. م

٢ - قوله: «و اعترض أيضاً» تقريره أن الشيخ قال: الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصوراً و هذا يدل على ان التصور و التعقل امر وراء المقارنة و الامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعللاً له بالامكان بل بالفعل و لا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً و حينئذ يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارن.

أجاب: بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة و تكون النفس فى تلك الحالة عقلاً هيولانياً كأنه ما الطبع فيها. فما خرجت من القوة الى الفعل، ثم اذا حصل اعداداً للنفس مجردة عن الغواشى الغريبة انطبعت فى النفس و يصير عقلاً بالمكة فيكون النفس فى الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى و لها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشى و جعله متصوراً حتى ينطبع فيها. فهينما المقارنة مع الغواشى تعقل بالامكان الخاص، و فى سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب. فذكر الشيخ الامكان العام ليعمها. و المقارنة فى قوله «اذ قارنه معنى معقول» هى المقارنة مع الغواشى، و التصور هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشى المقارنة المجردة عن الغواشى لامغايرة التعقل للمقارنة.

و فيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع فى النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هى مقارنة

تصوّر العاقل للمعقول، أمرٌ وراء المُقارنة، وعند ذلك يسقطُ اصل الدليل.
و الجوابُ أنَّ المعنى المعقول، قد يُقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير
مجرد، بل مع الغواشى العربية، ثمَّ أنَّه يصير مجرداً بحسب اعدادات ما، لذلك الجوهر
بتجرده عقلاً بالملكة، و أمّا هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص، فحكم
الشيخ بالامكان العام، لتكون هذه الصورة ايضاً داخلة فيه. و لا يلزم من ذلك مُغايرة
التعقل للمُقارنة، بل يلزم مُغايرة المقارنة مع الغواشى للمُقارنة المُجردة.

* وهم و تنبيه *

«او لعلك تقول: انّ هذا الجوهر^(١) و ان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية، فله

الحال للمحل، و الصور غير حالة في النفس، و ان قارنه لم يكن مع الغواشى.
و كأن كلام الشارح ان البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشى و مع ذلك
يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها و يكون النفس حينئذ عقلاً هيولاً** لانه ما
الطبع في النفس بعد، ثم لما جردته عن الغواشى الغربية المنطبعة في النفس صارت عقلاً بالملكة
فالمراد من المقارنة في قول الشيخ: اذا قارنه معنى معقول. مجرد التعلق و الاتصال لا بطريق
الحلول، و بالمعنى المعقول المعنى الذى يتعقل*** و على هذا يتم العناية.
و الاوضح من هذا ان يقال: المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول و هو في
العقل امكن له جعله متصوراً اى كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج يتصوره و هذا بالحقيقة
اعادة لما تقرر من قبل. م

١ - قوله «و لعلك تقول ان هذا الجوهر» يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين:

الاول: تحقق المقارنة في الخارج بأن يقال: هب ان مقارنة المجرّد للمعقول الاخر ممكنة في
الخارج لكن لانسلم تحققها في الخارج، لكن لانسلم تحققها في الخارج، و انما يتحقق لو كان
شرط المقارنة موجوداً و المانع مفقوداً. و هو ممنوع.

و هذا السؤال الاخر الذى أورده الامام و اشار الشارح الى ان جوابه يجىء من بعد.

و فى هذا التوجيه نظر: اما اولاً فلان المدعى ان كالتعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلاً و عدم التعقل لا ينافى ذلك. و اما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم. لانا نختار
(لانسلم خ) ان استعداد المقارنة لازم للمهية. فقوله محال يسقط اصل السؤال «قلنا: لانسلم بل

هو باق لان الاستعداد لا يكتفى فى تحقيقها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر و هو عدم المانع او وجود الشرط.

الوجه الثانى: منع امكان المقارنة فى الخارج و قبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة و هى ان الموجود فى العقل غير الموجود فى الخارج و الالم يكن لما لاعين له وجود عقلى كما تحقق فى اول فصول الادراكات، و ايضاً الموجود فى الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام بالغير و هو محال ايضاً و اذا اعقل الشئ عاقلان او اكثر فلو كان الموجود فى العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً فى عدة محال و انه محال فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية، و ثبت انها مساوية لها فى المهية و الالم يكن المدرك هو ما هى الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية.

فان قلت: فالحقيقة الخارجية أى الجزئية الحقيقة اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عنه المعقول كان لها شخصان و ما له اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئى الحقيقى كلى هذا خلف.

فنقول: هذا بحسب تعدد الوجود. و الكلية انما هى بحسب تعدد المهية.

اذا تحقق هذا التصوير فنقول: سلمنا ان المجرّد يمكن مقارنته للمعقول و هو موجود فى العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول و هو موجود فى الخارج غاية ما فى الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهية النوعية لكن الممكن للشئ بالنظر الى مهية النوعية لا يجب ان يكون ممكناً بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لساير اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للمهية امكان المقاربة للمهية الموجودة فى الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التى هى شخص من اشخاص المهية و لا يمكن للشخص الموجود فى الخارج اما لعدم شرط او لوجود مانع و فى قول الشيخ «بحسب مهميته النوعية» اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة و الموجودة شخصان للمهية، و ان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة فى الخارج و تمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها. فهى بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة.

ثم لما جاز ان يذكر فى سند هذا المنع كل واحد من احتمالى عدم الشرط و وجود المانع، و اقتصر الشيخ على احد الاحتمالين و هو المانع تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار: و ذلك ان المهية اذا قامت بذاتها فى الخارج ملحقة اللواحق غريبة مشخصة و غير مشخصة يفصل بها

مانع بحسب شخصية التي ينفصلُ بها عن المُرتسم من معناه في قوّة عاقلةٍ تعقله.»

اقول: لما استدللّ بصحّة مقارنة ماهيّة الجوهر العاقلٍ لسائر المعقولات، عند كونها قائمةً معها بقوّة يعقلها على صحّة مقارنتها إياها عند كونها قائمةً بذاتها، توجّه عليه الشكّ من وجهين؛ أحدهما أن يُقال: للمقارنة شرطٌ لا يوجدُ إلّا عند القيام بالغير، والثاني أن يُقال: لها مانعٌ يوجدُ عند القيام بالذات، فإنّ هذين الاحتمالين، يوجبان اختصاص وجود المقارنة بأحدى الحالتين دون الأخرى، لكن لما كانت الماهيّة عند ارتسامها في العقل، مجردةً عن اللواحق الشخصية، وعند قيامها بالذات ممكنةً الاقتران بها، لم يحتمل لحوق شيء بها إلّا عند القيام بالذات.

و لاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق، من حيث شخصيّة التي ينفصلُ بها عن المُرتسم من معناه في قوّة عاقلة، فإنّ المقرّسم فيه، هو نفس الماهيّة المجردة عن جميع اللواحق الغريبة، لا باعتبار كونها صورةً عقليّةً، بل باعتبار كونها تعقلاً لا مراً خارجي، وقد مرّ الفرق بينهما، والاشخاصُ أنّما تنفصلُ عن الماهيّة التوعيّة بزوائدٍ تنضافُ إليها.

عن المهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة، و اما المهية في العقل و هي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة. و كان سائلا يقول: هب ان المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغطاة بالفواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطاً لا مكان المقارنة.

فأجاب بان المهية لها اعتباران: احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة، و الاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية، و قد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني و النظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول و و المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها، و هي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة، و بالشروط. فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع.

فان قلت: عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية و ان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة.

فنقول: امكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشيء منها مدخل في عروض الامكان و مجال المنع باق.

و لم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية، لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود، و الفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين، اوردهما جميعاً.

قوله: «فيكون جوابك».

تقرير الجواب^(١) ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك

١ - «قوله تقرير الجواب» أن استعداد المقارنة اما لازم في الحالين اولا حصول له الاعداد الارترسام في العقل، و حينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. و الاولان باطلان فتعين أن يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة و الماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد. فسقط الشك هذا توجيه الشارح.

و فيه نظر من وجوده: أحدها: أن الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا و ان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية، و لو تم هذا لكفى في الاستدلال فيقال: استعداد الماهية اما لذات الماهية أو لغيرها و الثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازماً و الشك ساقط.

و الثاني: أن ما يلوح من كلامه أن القسم الثالث و هو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب و ليس كذلك لان التقدير أن الاستعداد ليس الاعداد الارترسام حينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارترسام. و هو خلف لامطلقا فتوجيه الكلام أن يقال: الاستعداد اما لازم أو غير حاصل الاعداد الارترسام. و الثاني باطل بأقسامه فتعين الاول.

و الثالث أن القسمة الاولى مستدرك لانه يمكن أن يقال: استعداد المقارنة اما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. و الاولان باطلان و الثالث هو المطلوب.

الرابع: أنه سيصرح بأن الارترسام مقارنة معتبرة في هذا البحث فانها مقارنة الماهية المعقولة و حينئذ يكون تقسيم القسم الثالث و هو ما لا يكون الاستعداد حاصلًا الاعداد الارترسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها؛ بل يكفي أن يقال: الاستعداد اما لازم في الوجودين أو غير حاصل الاعداد الارترسام و هو باطل لان الارترسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه و انه محال.

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال: و قوله «و ان كان إنما يكتسبه عند الارترسام في

العقل» إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة، وقوله «فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له» إشارة إلى القسم الاول، و الفاء في قوله «فيكون» عطف على قوله «تكتسبه» وانما كان هذا إشارة الى القسم الاول. لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم، و اما قوله قبل هذا: والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة للمهمة المعقولة فلاحاجة إليه ثم إنه ما ادعى الا أن قول الشيخ «وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل» اشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم الى الأقسام الثلاثة فظاهر أنه لادخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويتين نعم يحتاج إليها ههنا في بيان أن قوله: فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب إشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه و كان الواجب تأخيرها الى ههنا، و كان قوله: في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقاربة اشارة الى هذا التوجيه و الا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آيالا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان، و الفاء في قوله: فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب. للعطف كما وجهه في قول الشيخ، و الانسب بتوجيهه الواو لالفاء فان المعنى ان المهمة لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام و كان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال. و حينئذ في قوله: ان قوله لم يكن استعداد للشئ حتى حصل فاستعد له. اشارة الى بيان فساد هذا القسم. نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول، وقوله: فاستعدله يمكن ان يكون بصيغة المجهول اى يحصل التي لم يحصل استعدادها، ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم و حينئذ يكون هناك ضميران: في له و ظاهر انه راجع الى الشئ، و في فاستعد و هو عايد الى المهمة بتاويل الشئ. أى حصل الشئ فاستعد المهمة و لا بد أن يقول: أن قوله اولم يكن استعدادا لشئ و قد كان. عطف على قوله: فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه و الظاهر أنه قال: فيكون لم يكن اولم يكن كما فهم الامام.

و حاصل كلامه في توجيه الجواب: ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل اولم يتوقف فان لم يتوقف سواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازماً للمهمة و حينئذ

سقط الشك. وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء عن وجوده، وحدث الشيء من غير استعداد و هما محالان فحمل قوله: وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام، وقوله: فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب. على توقف الاستعداد على حصول المقاربة ففسر المعية بالبعدية، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه، وكلمة او في قوله: أو لم يكن بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحالان لازمان معا لاحدهما.

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين: احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها. والاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها. ثم قال: فان اريد الاول فالملازمة باطل لانه لايلزم من توقف صحة الحاليين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها؛ لكن غاية هذا ان لايتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام. ولا يلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو الظاهر.

وفي هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار:

احدها: أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام. وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم. وثانيها: ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة. وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال: لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحاليين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها.

عنها، حالتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة، واما ان لا يكون لازماً، بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط، والقسم الثانى ينقسم الى ثلاثة اقسامٍ لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها.

اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية، فيقتضى مستعدنة للمقارنة، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها، وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً، واما القسم الاول من اقسام القسم الثانى، وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة، مع وجود المقارنة، فباطل، لان الشئ يجب ان يستعد أولاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة، ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها، اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة أخرى، غير الصفة الحاصلة، كالاستعداد للمعقولات التوابى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول.

و ثالثها: انه قدر احتمالين فى قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر. وهذا نظر الشارح. و ليس بشئ، لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوفيقين ثم اعترض عليه. و الاعتراض عليه لا يوجب ترك التفسير.

ورابعها: انه بقى قول الشيخ: فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية. لادخل له فى توجيهه اصلاً. وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه أسئلة.

الاول: انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة فى الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول للمهية ممكنة فى العقل فيكون ممكنة فى الخارج و مقارنة المعقول فى الخارج هى التعقل فيمكن أن يكون عاقلة و حينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى. الثانى: النقض بساير الماديات لو كانت قائمة بالذات أو غيرها فان المهية المعقولة فيها يمكن أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها فى الخارج لاستلزام الامكان فى التعقل الامكان فى الخارج فيمكن أن يكون عاقلاً.

الثالث: النقض بمقارنة الحالين و مقارنة الحال للمحل فانها ممكنة فى التعقل و هذا الامكان اما يكون لازماً او فى حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها فى الخارج لقيام المهية بالذات. و الغلط انما هو فى المقدمة القائلة ما امكن للشئ فى التعقل امكن له فى الخارج. فليتأمل. م

و اما القسم الثاني منها، و هو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المُقارنة، فباطلٌ ايضاً لامتناع حصول صفةٍ لموصوفٍ غير مستعدٍّ لحصولها.

و اما القسم الثالث، و هو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المُقارنة، فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضاً، كما كان في القسم الاول و ذلك لان الماهية قبل المُقارنة، انما تكون مجردةً عن اللواحق الغريبة لكونها معقولةً فلا يكون هناك شيء يفيدُها الاستعداد غير ذاتها، و حينئذٍ يسقطُ الشك ايضاً و ترجعُ الى المتن.

فقوله: «و ان هذا الاستعداد لتلك الماهية، ان كان من لوازم الماهية، كيف كانت، فقد سقط التشكك»

اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين و معنى «كيف كانت»، ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج.

و قوله: «و ان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل»

اشارة الى القسم الثاني المُنقسم الى الاقسام الثلاثة، و الارتسام في العقل و ان لم يكن بانفراده مُقارنة معقولين حاليين في محل، لكنه مُقارنة حالٌ لمحل، هُنا معقولان، فهو ايضاً مقارنة الماهية لمعقول.

و قوله: «فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له»

اشارة الى القسم الاول من الثلاثة، و «الفاء» في قوله: «فيكون»، يقتضى العطف على قوله: «تكتسبه» و المعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المُقارنة، فكان حصول الاستعداد، المُستفاد مع حصول الاكتساب له.

و قوله: «فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل، فاستدله»

اشارة الى بيان فساد هذا القسم، و «الفاء» في قوله: «فيكون» لجواب الشرط المذكور في قوله: «و ان كان انما تكتسبه».

و الفاضل الشمارح، جعلَ قوله: «فيكونُ الاستعداد أنما يستفادُ مع حصول الاكتساب»، جواباً للشرط، و بياناً لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين، فيتحيّرُ لذلك في تفسير الفاظ الكتاب، و قدّرَ احتمالين، ثمّ زَيّعهما، و ترك المتن غير مفسّرٍ.

و قوله: «او لم يكن استعداداً لشيءٍ و قد كان ذلك الشيء و حدث.»
اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة، و بيان فسادِهِ، و كان في قوله: «و قد كان» تامةً بمعنى حصَلَ.

قوله: «و هذا كُلُّه محالٌ.»
تصريحُ لفساد القسمين المذكورين، و الغرضُ انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة.

و قوله: «فيجبُ اذن، ان يكون هذا الاستعداد، قبل المُقارنة فهو للماهية.»
اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة، و بيانُ أنّه راجعُ الى كون الاستعداد لازماً للماهية.

و قوله: «بل لعلّ الاستعداد الخاصّة لبعض ما يُقارَنُ تتلو المُقارنة الاولى.»
اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفةٍ أُخرى، غيرُ الحاصلة و هي هنا قد تمّ الجواب.

قوله: «و كذلك، فاعلم انّ لَماهيّة المعنى الجنسى، استعداداً لكلّ فصلٍ له، فان لم يكن له خروجٌ الى الفعل، فلما منع يطولُ الكلام فيه، فكيف في المعنى المحقّق النوعي؟»
و هو جوابٌ لشكٍّ آخر^(١)، تقريره ان يُقال: المعنى المُشترك الجنسى كالحيوان - مثلاً

١ - «قوله و هو جواب لشك» لما حكم باستلزام استعداد المهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها في آخر. و الجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول و هذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في المهية النوعية مع كونها

- اذا كان مُقارناً لفصلٍ كالتَّاطِق، لم يَكُنْ مستعداً لمقارنةِ فصلٍ آخر كالصَّهال، واذا جازَ ذلك، فلم لا يجوزُ ان تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمةً بذاتها غيرُ متسعدةٍ للمُقارنة و ان كان عند كونها قائمةً بالقوَّة العاقلة، مستعدةٌ لها.

و الجوابُ انَّ معنى الجنسى - من حيث طبيعتهِ الجنسية - مُستعدةٌ لكلِّ واحدٍ واحدٍ من الفصول التي يقارنُه مقومٌ لوجوده، محصلٌ لا يتبيَّه فان لم يكن لبعضها كالصَّهال - مثلاً - خروجٌ الى الفعل، فلو جود مانعٌ كالتَّاطِق سبقه، فقدَّم المعنى الجنسى، و حصَّله نوعاً، و اخرجهُ بذلك عن كونه طبيعةً غير محصلةٍ مستعدةٍ لمقارنةِ الفصول، فزال الاستعدادُ لوجود هذا المانع، لا مع كونه على طبيعتهِ الجنسية، بل بعدَ زواله عن تلك الطَّبيعة، فهو مستعدٌّ لمقارنةِ الفصول، ما دامت طبيعتهُ الجنسيةُ باقية.

و اذا كان حال الجنس الذي لا يتحصَّلُ وجوده بالمُقارنة كذلك، فكيف يكون حال الانواع المُحصَّلة الغنيَّة عن المُقارنة في كونها مُستعدةٍ لمقارنةِ اعراضٍ تلحقها لحوق شىءٍ غير محتاج اليه، اى انما يكونُ الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها التَّوعية اولى من الاجناس، و لما كانت الماهية المعقولة التي نحنُ فى قصَّتها نوعيَّةً محصلةً غنيَّةً عن مُقارنة سائر المعقولات، فهي باستلزم استعداد مُقارنتها بحسب الذَّات فى جميع الاحوال اولى من غيرها.

* تنبيه *

«انك اذا حصَّلت، ما اصلته لك علمت ان كلَّ شىءٍ ما من شأنه ان يصير صورةً معقولةً و هو قائمُ الذَّات، فانه من شأنه ان يعقل فيلزمُ من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته.»

اقول: هذا ظاهرٌ، و هو تذكيرٌ لما بينه فى الفصول المُتقدِّمة.

محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية. و فى هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول و الموجود فى الخارج،

قوله : «وكل ما من شأنه ان يجب له ما من شأنه، ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته، وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل، غير جائز عليه التغيير والتبديل.»

اقول: قد تبين فيما مضى، ان الماهيات المعقولة، انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها، فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها، كان من شأنه ان يجب له ما من شأنه، لان مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته، ولا يكون هناك مانع، وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجباً ما دامت الذات باقية، وما يجب بحسب الذات، يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل، فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولاً عاقلاً لذاته، ولما يصح ان يكون معقولاً وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات، لا يكون من شأنه ان يجب له ما من شأنه، لوقوف ما من شأنه على غيره، بل يجب من ذلك ما يكون مستجعماً لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها، وهي هنا قد تم الكلام في ادراك النفس، وبقي الكلام في تحريكها.

* تكملهُ النَّمطُ *

بذكر الحركات عن النفس

* تنبيهٌ *

«لعلَّكَ الآنَ تشتهي ان تسمع كلاماً فى القُوَى النَّفسانيَّةِ الَّتِى تصدُرُ عنها اعمال و حركات، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل.»
معناه ظاهرٌ

* اشارةٌ *

«اما حركات حفظ البدن و توليدهُ، فهى تصرِّفاتُ فى مادَّةِ الغذاء.»
أقول: يُريدُ ان يشيرَ الى الحركاتِ المنسوبة الى النفسِ النَّباتيَّةِ^(١) الَّتِى يفعلُ افعالاً

١. قوله: «يُريدُ ان يشيرَ الى الحركاتِ المنسوبة الى النفسِ النَّباتيَّةِ»، بعد تمام الكلام فى ادراكات النفسِ شرع فيحركاتها و حركاتها، اما حركات النفسِ السَّماويه، او حركات النفسِ الارضية و هى تصدر عنها اما بشعور و ارادة و هى الحركات الاختيارية او بلا شعور، فاما ان تكون تصرِّفات فى مادة الغذاء و هى الحركات المنسوبة الى النفسِ النَّباتية لوجودها فى النَّباتات كما فى الحيوانات و مبادئها يُسمَّى قوَّة طَبِيعِيَّة و اما ان لا يكون كذلك كحركات النَّبْض و حركات الارواح عند عروض الكيفيات النَّفسانيَّة و هذا القسم لم يذكره الشيخ. و القُوَى عند الاطباء ثلاثة اجناس لانَّها اما ان تكون مع الشَّعور و هى القوَّة النَّفسانية او لا مع الشَّعور و هى اما ان تختصَّ بالحيوان و هى القوَّة الحيوانية او لا و هى القوَّة الطَّبِيعِيَّة و القُوَى الطَّبِيعِيَّة اربع؛ غاذية و نامية و مولدة و مصوِّرة لانَّ فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع و ما

لاجل الشَّخص اَمَّا لبقائه و هى الغاذية او لكماله و هى النَّامية و ما لاجل النَّوع اَمَّا ان يكون لتحصيل المادَّة و هى المولدة او لتحصيل الصُّورة و هى المصورة فاراد الشارح التَّنبيه على وجه الحاجة اليها و هى ظاهرة.

و اعلم انَّ الحرارة الغريزيَّة و هى الحرارة السَّارية فى ساير الفروق الَّتى بها النَّضج و الطَّبخ و ساير الافعال فى المعدة جزء منها به الهضم المعدى و بعض الفضول و فى الكبد جزء منها به يطبخ لطايف الكليوس و يحصل الاخلاط و كذا فى العروق و فى القلب معظمها حتى اَنَّهُ يبخر الدَّم تبخيراً هو الرُّوح و معدة للمزاج يستعده لقبول القُوى و كذا فى ساير الاعضاء و اختلفوا فيه، فذهب جالينوس و من تبعه الى اَنَّها الاسطقسيَّة النَّارية الَّتى فى البدن و كانت اذا خالطت ساير الاسطقسات افادتها طبخاً و قواماً و التياماً و قال ارسطو و جمهور المتأخرين: اَنَّها حرارة سماويَّة افاضت على البدن، مع فيضان النَّفس و لانبعاثها من السَّماويات تناسب جوهر الماء حتَّى يستتبع قُوَّة محيية و يجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السَّماوية فى قبول الحياة.

و هذا هو الحق، اَمَّا اولاً فلانَّها تفارق بالموت و الاسطقسية باقية و لذا تسود البدن و تعفن، اَمَّا ثانياً فلانَّ الحرارة الغريزيَّة كلَّما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطَّبيعية جودة، كما فى بعض الاحيان و فى بعض الاوقات و ليس هذا شأن الحرارة النَّارية فانَّها يضُرُّ بالافعال عند الاشتداد و اَمَّا ثالثاً فلانَّ الاجزاء الحارَّة و الباردة اذا تصغَّرت و امتزجت تفاعلت و انعدمت حرارتها و برودتها بالمرَّة حتى حدثت كيفة متشابهة فكيف يكون هذه الحارَّة المحسوسة فى ساير البدن. و اَمَّا رابعاً فلانَّ هذه الحرارة يؤثِّر فى الاغذية الغليظة، حتَّى تميز بين اجزائها الكثيفة و اللطيفة و لا شك انَّ الحرارة لا تكون كذلك اَلَّا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء و اذا بت الشَّحم و لا سيَّما و ادنى الحرارة فى اذابتها كافية فهى بالضرَّورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية و من ثَمَّة عرفت بانَّها جوهر حارٌّ لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن و لاجل اَنَّها آلة للطَّبيعة فى افعالها ينسب اليها كدخدائية البدن و يُقال حرارة غريزية و لا يُقال برودة غريزية و كذلك لانَّ مركبها الرُّطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية و لا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت انَّ الشارح اشار الى مُغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النَّارية لعطف انبعاثها على حصول الاجزاء و يثبتهما فى قوله: «فالحرارتان يقبلان» و هذه فائدة جلييلة لكن فى عبارته تسامح عن وجوه:

مختلفة من غير ارادةٍ، و الى القوى التى هى مبادئ تلك الافعال و هى التى تُسميها
الاطباء «قوى طبيعية».

و اعلم انّ النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال
وبُعدها عنه - كما مرّ - و لا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع، و ينبعث ايضاً
من كلّ نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة، تكون آلة لها في افعالها، و خادمة لقواها، و هى
الحرارة الغريزية، فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب،
و تعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج، فاذن لو لا شيء يصير بدلاً لما يتحلل
منه لفسد المزاج بسرعة، و بطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به، ففسد التركيب،
فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدن المركب بالقوة، و تحيله الى ان
تشبهه بالفعل، فتضيفه اليه بدلاً عما يتحلل، و هى قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها، ثم
لما كانت الأسطوانات متداعية الى الانفكاك و لم يكن من شأن القوى الجسمانية ان
تجبرها على الالتئام ابدأ، كما سيأتى بيانه، و كانت العناية الالهية مستبقة للطبائع النوعية
دائماً، فقدر بقائها بتلاحق الاشخاص.

اما فيما لم يتعد اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال و لسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل
التؤدد و اما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال، و لضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد،

احدها ان ظاهر قول و ينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة، ان الحرارة الغريزية جاذبة من
النفس و ليس كذلك، بل هى فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به و لعل المراد ان فيضانها
بواسطة فيضان النفس، فان تعلقها هو المعدة لجميع كمالات البدن و الثاني ان المنبعث ليس هو
الكيفية بل الجوهر الحار و اطلاق الحرار الغريزية عليها بالمجاز و الحقيقة انها كيفية فايضة من
الحار الغريزي الفايض على البدن.

و الثالث ان قوله: فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات يقتضيان الحار الناري ايضاً يؤثر في
الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة و قد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر
و يحلل، م.

وجعلت نفس الاخير ذات قوّة تختزل من المادّة التى تحصلها الغذائية ما يجعلها مادّة شخص آخر من نوعه و لما كانت المادّة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب، لشخص كامل اذ هي مُختزلة من شخص جعلت النفس المُدبرة لها، ذات قوّة تشيف من المادّة التى تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادّة المختزلة، فتزيد بها مقدارها فى الاقطار، على تناسبٍ يليقُ باشخاص ذلك النوع، اى ان يتم الشخص. فاذن، النفوس النباتيّة الثّامة، انما تكون ذات ثلاث قوَى يحفظُ بها الشخص اذا كان كاملاً، و تكمله مع ذلك اذا كان ناقصاً، و يستبقى النوع بتوليد مثله، و هي المُسمّاة بالغاذية، و المنمية، و المولدة للمثل، فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوَى، انما يتم بتصرّفاتٍ فى مادّة الغذاء.

و قوله: «لتحال الى المُشابهة سداً لبدل ما يتحلّل.»
اشارة الى غاية فعل الغاذية.

و قوله: «و لتكون مع ذلك زيادةً فى النشو على تناسبٍ مقصودٍ محفوظٍ فى اجزاء المُغتذى فى الاقطار، يتم بها الخلق.»
اشارة الى غاية فعل المنمية.

و قوله: «او ليختزل من ذلك فضلُ يعدّ مادّة مبدئاً لشخصٍ آخر.»
اشارة الى غاية فعل المولدة.

و قوله: «و هذه ثلاثة افعالٍ لثلاث قوَى.»
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوَى.

و قوله: «اولها الغاذية و تخدمها الجاذبة^(١) للغذاء و الماسكة للمجذوب، الى ان

١. قوله: «و تخدمها الجاذبة»، القوّة الطّبيعية اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة أخرى و هي

تهضمه الهاضمة المهرية، و الدافعة للثقل.»

اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية، لتقدم فعلها على افعالها، و الى خادمتها الاربع، بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره.

قوله : «و الثَّانِيَةُ القُوَّةُ النمىة الى كمالِ النُّشوء.»

اقول: لما كان الانماء التوليد معاً محوَّجين الى كثرةِ المادَّة المتعدِّد تحصيلها و النَّصْرَفُ فيها، و كان الانماء اهمّ، لآنه يتعلَّقُ باكمال الشَّخص، و انما احتيج الى توليد المثل، لكون الشَّخص مُعرضاً للفناء، فجعل الانماء مُتقدِّماً على التوليد بعض التقدُّم، و الغاذيةُ تخدمُ هذه القُوى فى تحصيل المادَّة.

قوله : «فَإِنَّ الانماءَ غيرَ الاسمان.»

اقول: النَّمُوّ و السَّمْن، يشتركان فى شىءٍ واحدٍ و هو الازدياد الطَّبِيعى للبدن، بانضياف مادَّة الغذاء اليه، و يفرقان باشياء؛ منها التَّنَاسُبُ فى الاقطار، و منها طلب ما يقصِّدُها الطَّبِيع، و منها الاختصاص بوقتٍ معيَّن، فالنَّمُوّ يختصُّ بجميعةِها و السَّمْنُ يخالفُه احياناً فيها و يوافقُه احياناً، و الذَّبُولُ يقابلهُ النَّمُو، و الهزالُ يقابلهُ السَّمْن.

قوله : «و الثَّالِثُ القُوَّةُ المولَّدة للمثل و تنبعثُ بعد فعل القوتين مستخدمة لهما.»

المخدوة او لفعل قوه اخرى و هى الخادمة، فالغاذية مخدومة لانَّ فعلها ايراد بدل ما يتحلَّل و هو ليس لفعل قوة اخرى، لكنَّه باعتبار ايراد الزايد على بدل المتحلل خادمة للنَّامىة و الجاذبة و اخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل آلاَّ الغاذية و النَّمُو و السمن يتفرقان بتناسب الاقطار فى الزيادة، اى بزيادة الجسم فى الاقطار و الثلاثة و هى الطَّوْل و العمق على تناسب طبيعة الشَّخص و بان تلك الزيادة الى غاية مقصود للطبيعة و فى وقت مخصوص و هو سنُّ النَّمُو تختص بهذه الاشياء الثلاثة و اما السَّمْن فمخالفته فيها و موافقة، اما مخالفته فلانَّ السمن لا يزيد فى الطويل غالباً و انما يزيد فى العرض و العمق و قد يكون غير سنِّ النَّمُو و اما موافقته فيها فكما اذا عمَّ السَّمْن ساير الاعضاء حتَّى الرَّأس و القدم فى سنِّ النَّمُو، م.

اقول: هذه القوة، تنقسم الى نوعين؛ مولدة و مصورة.^(١) و المولدة تنقسم الى نوعين؛

١. قوله: «هذه القوة، تنقسم الى نوعين؛ مولدة و مصورة»، اى قوة فى الاثنين، تحصل المنى و تعد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة آخر، ينتقل مع المنى الى الرحم و هى القوة المغيرة الاولى، فتتصرف فى المنى و تفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ و مادة القلب و مادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة، فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكمل بذلك وجود الاعضاء.

و اعلم أنه لا بُدَّ للتغذية من تحصيل جهر البدن أولاً و هو الدم، ثم جعله بحيث تداخل جهر العضو و يصير جزئاً له و هو الالتزاق، ثم يشبهه به، حتى فى قوامه و لونه و هناك ثلاث قوى؛ المحصلة و الملتصقة و المشبهة، و الغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تخدمها هذه الثلاث، الظاهر الاول، ليس فى التغذية فعل غير هذه الافعال الثلاثة، لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء، فيجعل المشبهة خادمة للغاذية و لما كان من شأنها تغيير المادة الى جهر العضو سُميت مغيرة، كما ان المولدة الثانية ايضاً سُميت مغيرة كذلك، لكنها مغيرة اولى، لان تغييرها لخلق العضو و تغير المشبهة لتغذيته و الاولى متقدمة.

و على عبارة الشارح سؤال و هو ان «هذه القوة» اشارة الى المولدة للمثل و قد قسمها الى المولدة و المصورة هو تقسيم الشيء الى نفسه و الى غيره و لعلهُ جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام و هو القوة المتصرف لبقاء النوع و خاص و هو المحصلة للمادة النوعية، فالقسم العام و القسم الخاص، لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين اللطباء و الذى دعا الى أنه جعل لصورة قسماً من المولدة ان الشيخ لو يذكرها مع أنها من القوى الطبيعية، لكنه إنما لم يذكرها لأنها من تنمة المولدة حيث تتم فعلها لأنها قسم منها.

و اما قوله: و الغاذية و المنمية تخدمان المولدة، كما مر فيه اشارة الى ما قال فى الدرس السابق لما كانت المادة المحركة للتوليد لامحالة اقل من الواجب بشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة الى يحصلها شيئاً فشيئاً، فيزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوة المضيفة فى الاقطار هى القوة النامية و لنفس المدبرة هى النفس النباتية على ما ذكره فى أول النمط من ان التطفة فى أول الامر صورة معدنية يحصلها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية و نامية و هذا حمل للغاذية و النامية الخادمتين على غاذية المولود و ناميته.

و قوله: «بان يفصل المنى الى جهر الاعضاء إنما هو يعد فيضان النفس النباتية» و هو مع أنه لم يقل له احد يعيد و ايضاً يقتضى ان يكون المراد من المولدة، فقوله المولدة للمثل ينبعث بعد

محصلّة للبدن، و مفصلّة آياه الى اجزاءٍ مختلفةٍ كالأعضاء و هى الّتى تُسمّى «مغيرةً أولى»، بالقياس الى الّتى تغيّر الغذاء خدمة للغذية، و الغاذية و المنمية تخدمان المولدة - كما مرّ -

قوله : و لكن النّامية تقفُ أولاً.»

اقول: الغاذية في أوّل الامر، تقوى على تحصيل مقدارٍ اكثر ممّا يتحلّل لصغر الجُنة و كثرة الاجزاء الرّطبة فيها، فيعمل المنمية فيها فضلٌ من الغذاء، ثمّ يعجزُ عن ذلك لكبر الجُنة و زيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرّطوبات الاصلية الصّالحة لتغذية الحرارة العريضة، فيصرّ ما يحصله مُساوياً لما يتحلّل، و حينئذٍ تقفُ المنمية.

قوله : «ثمّ تقوى المولدة ملائمة فتقفُ ايضاً.»

اقول: عند القرب من تمام النّمو^(١)، تفرغ النّفس للتّوليد، فتقوى المولدة ملائمة، اى حيناً، يُقال: اقمْتُ عنده ملائمة من الدّهر - بفتح الميم و كسره و ضمّه - اى حيناً و برهةً. ثمّ اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدلٍ ما يتحلّل، بحيث لم يفضل شىءٌ تتصرّف المولدة فيه، او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المُفرط، فصارت المادّة غيرُ مستعدّةٍ لذلك، وقفت المولدة ايضاً.

قوله : «و تبقى الغاذية عمّالة الى ان تعجز، فيحلّ الاجل.»

القوّة المُفصلة و هى تنافى تقسيمها الى محصلة و مفصلة وكلامُ الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين و ناميتهما، اما خدمة الغاذية، فلانّ المنى من فضلة غذاء و اما خدمة النّامية فانّها تعظم و توسع مجاريها، حتّى يصير الى الهيئة الصّالحة التّوليد و لذلك لا يتكون المنى و لا يجذب الشهوة الاّ بعد عظم الاعضاء، م.

١. قوله: «تقفُ ايضاً، اقول عند القرب من تمام النّمو»، ليس بمستقيم لانّ النّمو الى الثلثين، و التّوليدُ يكون في سنّ الشيخوخة ايضاً و الحقّ ان وقوفها عين لا يفضل من المادّة الّتى يحصلها الغاذية شىءٌ تصرّف فيه المولدة كما ذكرها الشيخ، م.

اقول: إنما يحلُّ الاجل عند عجزه عن إيراد البدل، لسُرعة تحلُّل الاجزاء، وانحراف المزاج عن الاعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها.

* اشارة *

«و اما الحركات الاختيارية، فهي اشد نفسانية.»

اقول: يريد أن يُشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالاً مختلفةً بارادةٍ، و الى مبادئها، و الحركة الاختيارية، هي التي تصدر عن شيءٍ يُقدَّر على الفعل و الترك، و تتساوى نسبتها اليه بحسب ارادةٍ ترجحُ احدهما و إنما قال: هذه الحركات، اشد نفسانيةً، لأنها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس.^(١) و اعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة^(٢) مُرتبةٍ، ابعدها عن الحركات، هو القوة

١. قوله: «لأنها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس» ليس بسديد و إنما الصحيح الظاهر، هو العكس و يُمكن ان يُقال: الافعال النباتية فاعل لتصدر المذكور اولاً و فاعل تصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اى لأن القصة او الافعال الاختيارية، تصدر الافعال النباتية ما تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير عكس، لكنه خلاف المطلوب، م.
٢. قوله: «و اعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة»، لأنه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعاً يحصل او ضاراً يدفع، ثم ينبعث من ذلك التصوير شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه و يحدث من ذلك الشيء عزم الى الفعل، فيتحرّك الاعضاء اليه و الشوق ليس من القوى المدركة، لأن فعلها ليس الادراك و ربما ينفك الادراك عن الشوق، كما يدرك ان له في طعام نفعاً ألا انه لا يشترط اليه بسبب امتلائه من الغذاء و العزم إنما يحصل بعد الشوق، فيكون مُغايراً له و ايضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم، كما اذا منعه حياء او امر آخر و كذلك ربما ينفك الحزم عن التحريك، كما اذا كان منوعاً من الحركة، مع ان له شوقاً و عزمًا على تحصيل مطلوبه، فلما كان كل فعل ارادى سبقه هذه الافعال الاربعة و يبين أنها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبت له قوى اربعة هي مبادئها، فالصور للنفس بحسب العقل العملى و التشوق ان كان الى جلب نفع، فهو بحسب القوة الشهوانية و ان كان الى دفع ضرر، فهو بحسب القوة الغضبية و العزم بحسب قوة عازمة و التحريك بحسب قوة عازمة و التحريك بحسب قوة مبثوثة فى العضل، فاذا توهّم نفع شى اضره اطاعته القوة الشهوية، فاحدث الشوق

المُدركة، وهى «الخيال» او «الوهم» فى الحيوان، و العقلُ العملُ بتوسطها فى الانسان. و تليها قُوَّةُ الشَّوقِ، فانَّها تتبعُ عن القُوَى المُدركة، و تنشعبُ الى شوق نحو طلب، انَّما ينبعثُ عن ادراك المُلانة فى الشَّيْء اللذِذ او النَّافع، ادراكاً مطابقاً او غير مطابقٍ، و تُسمَّى «شهوة»، و الى شوقٍ نحو دفعٍ و غلبةٍ، انَّما تتبعُ عن ادراك منافيةٍ فى الشَّيْء المَكروه او الضَّارَّ و تُسمَّى «غضباً».

و مغايرةُ هذهِ القُوَّة للمَقوى المُدركة ظاهرةٌ، و كما انَّ الرِّئيس فى القُوَى المُدركة الحيوانية هو الوهم، فالرِّئيسُ فى المحرَّكة هو هذه القُوَّة، و يليها «الاجماع» و هو العزم الذى ينجزمُ بعد التَّردُّد فى الفعل و التَّرك، و هو المُسمَّى بـ«الارادة» و «الكراهة». و يدلُّ على مُغايرتهِ للشَّوق كون الانسان مُريداً لتناول ما لا يشتهيهِ، و كارهاً لتناول ما يشتهيهِ، و عند وجود هذا الاجماع، يترجَّحُ احدُ طرفى الفعل و التَّرك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما، و تليهما القُوَّة المُنبئة فى مبادئ العضل المحرَّكة للاعضاء و يدلُّ على مُغايرتها لسائر المبادئ، كون الانسان المُشتاق العازم غير قادرٍ على تحريك اعضائه، و كونُ القادر على ذلك غيرُ مُشتاقٍ و لا عازمٍ، وهى المبادئ القريبة للحركات، و فعلُها تشنجُ العضل و ارسالها، و يتساوى الفعل و التَّرك بالنسبة اليها.

و قوله: «ولها مبدئ عازمٌ مجمع».

اشارة الى الاجماع المذكور.

و قوله: «مُذنعاً و منفعلأً عن خيالٍ او وهمٍ او عقلٍ».

اشارة الى المبادئ البعيدة.

اليه، ثم اذا تمَّ الشَّوق اطاعتها لقُوَّة العازمة فينتهض القوى المحرَّكة المنبئة فى مبادئ المتصل الاعضاء و هو الاعصاب و تحريك الاعضاء المخصوصة بذلك قبضاً و بسطاً و تشنجاً و استرخائاً، كما يحركُ الاصابع عند العزم على الكتابة و كما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة، فيطيع القُوَّة الشَّوقية، ثمَّ العازمة، ثمَّ القُوَّة المحرَّكة يعضل اللسان، فيُعَبَّرُ عن معانيها، م.

و قوله : «تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضارّ، او قوة شهوانية جالية للضرورى او النافع الحيوانيين.»
 اشارة الى ان قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة والاجماع.

قوله : «فيطبع ذلك ما انبث في العصل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامر.»
 اشارة الى المبادئ القرية المذكورة، وقوله: «فيطبع ذلك» اشارة الى ان هذه القوى، انما تطبع الاجماع، وتلك الامر اشارة الى المبادئ الثلاث لهذه القوى، فان المحركة، بالحققة هي هذه، والباقية امرة و لما ذكر كون الشوق مُنبعثاً عن القوى المدركة و كون القوى مطبعة للاجماع، استغنى عن ذكر الترتيب و عن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق.

* اشارة *

«الجسم الذى فى طباعه ميلٌ مستديرٌ^(١) فان حركاته من الحركات النفسانية، دون الطبيعية، و الا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عمّا يميل اليه بالطبع و يكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع فى موضعه، و هو تاركٌ له، و هاربٌ منه بالطبع، و من المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، و المهروب عنه بالطبع مقصوداً بالطبع، بل قد يكون ذلك

١. قوله: «الجسم الذى فى اطمع بل مستدير»، ربما توجه هذا الدليل بان كل وضع اوجد توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع او الحدّ، هو عين لتوجه اليه، فلو كان الحركة متسديرة طبيعية، يلزم ان يميل الفلك بالطبع، فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع فى حالة واحدة و أنّه محال.

و هذا توجيه غير وجه، لان ترك وضع اوجد، ليس توجهاً الى ذلك الوضع، لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع مثله، فالمتروك ليس هو المطلوب، فالاولى ان يقال فى توجيهه: الفلك بالحركة المستديرة، يطلب وضعاً ثم يتركه و طلب وضع و تركه لا يتصور من غير ارادة، فان طلب الشيء و تركه، لا يكون الا باختلاف الاعراض و هو لا يتم الا بشعور و ارادة و اما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبه و متروكه، و لو كان فى وقتين.

فقوله: «او الهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع» اى الذى يهرب عنه، هو الذى كان مقصوداً بالطبع و انما ذكر هذا تنبيهاً على أنّه يمكن ان يخبر عنه بعبارتين، م.

الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات، فقد بان ان حركته نفسانية ارادية.»

اقول: يُريدُ ان يبين كون الحركات المُستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة، و النفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة، و الطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة، فالفارق بينهما هو وجود الارادة و عدمها و عادم الارادة لا يطلب شيئاً يتركه، و لا يترك شيئاً يطلبه، و واجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف، و لما كانت المُستديرة طالبة لحدود و اوضاع يتركها، و هاربة عن حدود و اوضاع يطلبها، لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية و انما لم يحتمل ان يكون قسرياً لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لا عن شىء خارج عند ذات المتحرك و الفاظ الكتاب ظاهرة.

* مقدمة *

«المعنى الحسى الى مثله تتجه الارادة الحسية، و المعنى العقلى الى مثله تتجه الارادة العقلية و كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبراً لواحد شخصى كقولك: ولد آدم، او غير معتبر كقولك انسان.»

اقول: هذه مقدمة الاثبات النفوس الفلكية و يشتمل على حكيمين:

احدهما، ان الارادة التي يطلب معنى حسيّاً كلقاء زيد - مثلاً - هذه اللقية - مثلاً - ارادة حسية، أى متعلقة بجزئى محسوس، و الارادة التي تطلب معنى عقليّاً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً ارادة عقلية، أى متعلقة بشىء معقول فالارادة اما حسية، و اما عقلية.

و الثانى، ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور، سواء كان معتبراً بواحد شخصى، كولد آدم، او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلى و لا يضره فى كونه عقليّاً تقيده بالشخص و انما قيده بقوله: «غيره محصور»، لان المعنى الذى يطلق على كثيرين، ربما يكون جزئياً كقولنا: كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين. و الحكمان ظاهران.

* اشارة *

«حركة لجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية و

لا العقلية وإنما تطلب لغيرها.»

القول: يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية و إنما خصّ الجسم الاول بالذكر، لأنه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده و على كونه ذا حركة مستديرة، و على امتناع سائر أنواع الحركات عليه و لم يتعرّض لسائر الافلاك.

فنقول: ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرّكاً قارّ الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه، و ما لا قرار له في ذاته، لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار، فالمحرّك القارّ، انما يقتضيها لا لذاتها، بل لشيء آخر يتحصّل بها، فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرّك، هو ذلك الشيء لا الحركة، فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. و قولهم في تعريف الحركة: انها كمال مبدء أول لما بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول، هو تأديها الى كمال ثان، فهو ايضاً دالّ على كونها غير مطلوبة لذاتها و لما تقرّر هذا،

فنقول: قد ذكرنا أن الارادة اما حسية، و اما عقلية و الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحسن، و لا بحسب العقل، فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة.

قوله : و ليس الاولى لها الا الوضع، و ليس بمعين موجود؛ بل فرضي، و لا بمعين فرضي تقف عنده، بل معين كلي فتلك ارادة عقلية.»

القول: غاية الحركة اما اين معين، او كيف او كم كذلك، و الارادة انما تطلب شيئاً يكون حصوله اولى لها من لا حصوله و لما كانت اصناف الحركات متمنعة على الجسم الاول الا الوضعية، على ما ذكرنا في النمط الثاني، فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة و المطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالباً، فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود، بل معين مفروض تقرضه الارادة، و يتجه اليه بالحركة و التعبي لا يُنافي الكلية^(١) لان كل واحد من كل كليّ فله مع

١ - قوله: «و التّعيين لا يُنافي لكلية»، جواب سؤال و هو ان المطلوب، لما كان معيناً كيف

كَلَيْتِهِ تَعَيَّنَ يَمْتَاَزُ بِهِ عَنْ سَائِرِ أَحَادِ ذَلِكَ الْكَلَى، فَاذَنْ الْمَعَيَّنُ الْمَفْرُوضُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ جَزْئِيًّا، بَلْ هُوَ أَمَّا جَزْئِيٌّ، وَأَمَّا كَلَىٌّ، وَأَمَّا الْجَزْئِيُّ فَإِذَا حَصَلَ وَقَفَتِ الْحَرَكَةُ الْجَزْئِيَّةُ الْمَتَوَجَّهَةُ إِلَيْهِ عِنْدَهُ، وَلَكِنْ حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْأَوَّلِ الَّتِي هِيَ عِلَّةُ لَوْجُودِ الزَّمَانِ، يَسْتَمْتَعُ أَنْ تَتَقَفَ، فَاذَنْ مَطْلُوبُ ارَادَةِ الْجِسْمِ الْأَوَّلِ، هُوَ وَضْعُ مَعَيَّنٍ مَفْرُوضٍ كَلَىٌّ وَتَقْيِيدُهُ بِالْجِسْمِ الْجَزْئِيِّ الْوَاحِدِ، لَا يَضُرُّ كَلَيْتِهِ، كَمَا مَرَّ فِي الْمَقْدَمَةِ. وَأَيْضًا ارَادَةُ الْمَتَوَجَّهَةُ إِلَى مَرَادٍ كَلَىٍّ عَقْلِيَّةٍ - عَلَى مَا مَرَّ أَيْضًا فِي الْمَقْدَمَةِ - فَاذَنْ ارَادَةُ الْجِسْمِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ حَرَكَتِهِ الْوَضْعِيَّةُ عَقْلِيَّةٌ.

قوله : «و تحت هذا سر».

اقول: الظاهر من مذهب المشائين أنَّ المباشر لتحريك الفلك، نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته، وأنَّ الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ قد استدللَّ بما ذكره على أنَّ المباشر للحركة ذو ارادةٍ عقليةٍ و قد تقرّر فيما مضى أنَّ القُوَى الجسمانية، ليس من شأنها أن تعقل و أنَّ العقول الَّتِي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك. فاذنٍ وجب أن يكون للفلك نفسٌ مفارقةٌ كالنفس الناطقة الانسانية، من شأنها أن تعقل، و تباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية، و ليصدر عنها الحركة المستديرة، لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور، منهم لم يصرح الشيخ به، وأشار الى ذلك بقوله: «و تحت هذا سر» و الفاضل الشارح ذكر: أنَّ الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع، و ذكر في جميعها أنَّ ههنا سرًّا، لكنّه لم يفصل القول فيه إلّا في الموضع الرابع، و الاول في هذا الموضع و الثاني في آخر الفصل العاشر من الثمط السادس حيث قال: و أنما نفس

ينقسم الى جزئى و كلى؟ و الحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التّعَيَّن، و يكفى ان يقال: ثبت أنَّ حركة الفلك ارادية، فالمقصود منها ليس نفس الحركة، بل الوضع لانها حركةٌ وضعيةٌ فذلك الوضع المقصود، أمّا جزئى او كلى، فالاول باطل، فتعين الثانى و القصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله و القوة الجسمانية ليست من شأنها التّعقل فيكون للفلك نفس مجردة و هو المطلوب.

السَّماء، فهو صاحب ارادةٍ جزئيةٍ، او صاحب ارادةٍ كليةٍ، يتعلّق بها، لينال ضرباً من الاستكمال ان كان وفيه سرُّ الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط، حيث تكلم في كيفية تشبّه النفس بالعقل فقال: و أنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة، فربما لاح لك سرُّ واضح حقّ والرّابع في الفصل التاسع من النمط العاشر، فأنّه قال هناك: ثمّ ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الرّاسخين في الحكمة المتعالية، أنّ لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ، نفساً ناطقةً غير منطبعةٍ في موادّها بل لها معها علاقةٌ ما، كما لنفوسنا مع ابداننا، ففي هذا الموضع صرّح بحقيقة ذلك السرّ.

* تنبيه *

«الرأى الكلّي لا ينبعث منه شيء»^(١) مخصوص جزئى فإنّه لا يتخصّص بجزئى منه

١ - قوله: «الرأى الكلّي لا ينبعث منه شيء»، لمّا ثبت أنّ للفلك ارادةً عقليةً و لا شك أنّ المراد الكلّي، نسبته الى سائر الجزئيات على السّوية، فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدّ له من ارادةٍ أخرى جزئية و كما كان الارادة العقلية يتوقّف على الشّعور الكلّي، كانت الارادة الجزئية يتوقّف على الشّعور الجزئى، فكما أنّه ينبعث من الارادة الكلّية ارادة جزئية ينبعث من الشّعور الكلّي شعور جزئى فقولته: «الرأى الكلّي لا ينبعث عنه شيء مخصوص»، دعوى كلية و المراد بالرأى الكلّي الارادة الكلية او الشّعور الكلّي و باقى كلامه الى قوله: «فأنّه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر»، هو البرهان عليها، وقوله «ألّا بسبب مخصّص»، اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلّي، فإنّ الكلّي اذا تخصّص بمخصّص، يصير جزئياً فأنّه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم، لا يحصل ألّا بالشّعور بهذا الدرهم و ارادة بذله.

و فيه نظر لأنّ المراد الكلّي، بذل الدرهم مطلقاً هو المشعور به شعوراً كلياً، و بذل هذا الدرهم و ان كان مشعوراً به مراداً ألّا انه ليس بجزئى، فإنّ بذل هذا الدرهم يُمكن ان يعنى على انحاء، و التقيد بهذا الدرهم لا يفيد الشّخصية.

و تحرير الاشكال، انّ الحيوان ربّما يريد تناول الغذاء مطلقاً، كما اذا اراد اللحم او الخبز و هو ارادة كلية و يتناول اى غذاء يجد، فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الارادة الكلية. و الجواب أنّا لا نسلم انّ صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية، بل تخيل مع ذلك غذاء

دون جزئى آخر إلا بسبب مخصص لا محالة يقترب به ليس هو وحده.»

اقول: يريد ان يبين ان نفس الفلك التى هى ذات ارادة عقلية هى ايضا ذات ارادة جزئية. و الفاضل الشارح، جعل مبدء الارادة الكلية نفساً مجردة و مبدء الارادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة، و ذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله، فان الجسم الواحد، يمنع ان يكون ذا نفسين، اعنى ذا ذاتين متباينين، هو آلة لهما معاً، بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك، نفساً واحدة مجردة، تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها، و تدرك الجزئيات بجسم الفلك، و تحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا و ابداننا بعينها، على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من التمثط العاشر.

و لارجع الى المتن فقلوه: «الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى» حكم كلى، و باقى كلامه هو البرهان عليه و قوله: «الآ بسبب مخصص، لا محالة يقترب به»، اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات، فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل - مثلاً - لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الآ مع الشعور بهذا الدرهم.

قوله : «و المرید من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء، انما يريدُهُ و يتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية، و هناك يطلب الغذاء بحركته و انما يتخيل له على الجهة الجزئية و ان كان لو حصل له آخر بدله، لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً

جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء.

اما قوله: «فان وجد غذاء آخر» فقد تم الجواب دونه، لكن يمكن ان يكون جواباً لسؤال و هو انه تخيل غذاء جزئى لا يقدح فى الاكتفاء بالارادة الكلية فانه، لو وجد غذاء آخر، غير ما تخيله فربما يتناولوه. و اجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذى تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به.

واقول: اذا راجعنا انفسنا، فلا نشك فى اننا اذا اشتهينا غذاء، نأكل فكثيراً ما لا نخيل غذاء جزئياً و لو فرضنا تخيله، فتخيل الغذاء الجزئى، لا يكفى فى جزئية الفعل، فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى و هو لا يصير جزئياً يتخيل الغذاء الجزئى، م.

على أنه كان ذلك متمثلاً عنده.»

اقول: هو ازالة شكٍ يردُّ على ما ذكره و هو ان يُقال: الحيوان رُبما يريدُ تناول الغذاء مطلقاً، لا تناول غذاء بعينه و ذلك لانه حينئذٍ يتناول اىَّ غذاء وجده، فارادته تلك كَلِيَّة، لانها نحو مراد كَلِي، ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئى تناوله و ذلك يدلُّ على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكَلِيَّة، فزال هذا الشك، بان قال: المبدء الاول لهذا العقل، هو تخيّل الغذاء و الحيوان انما يتخيّل غذاءاً جزئياً يتذكّره كما احسَّ به لانه لا يعقل الكَلِيَّات مجردة، ثم انه ينبعثُ من ذلك التخيل شوقٌ جزئى الى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه، و يتحرّك فى الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص، قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو، و هو امرٌ يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان و ارادته و ذلك لا يدلُّ على انه كان الغذاء الكَلِي متمثلاً عنده.

قوله: «و كذلك فى قطع المسافة»^(١) يتخيّل له حدود جزئية اياها يقصد و ربما كان ذلك التخيل مقطوعاً و ربما كان متجدّد الوجود نحواً ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لا يمنع الشخصية و الجزئية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة.»

اقول: لما فرغ عن بيان الحكم المذكور، ذكر المقصود منه و هو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكَلِيَّة على وجود الارادة الجزئية و بيّن كيفية ذلك فذكر أن المسافة، تشتمل لا محالة على امتدادٍ يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزّء المسافة بها الى

١ - قوله: «و كذلك فى قطع المسافة»، هذا تمثيلٌ لكيفية انبعاث التخيّل عن العلم الكلى، و الارادة الجزئية عن الارادة الكلية و كانه هو المراد بقوله «و هو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية» و ألا فليس ذلك من الاستدلال فى شىء و المثال انه اذا اراد احد سافراً، فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصوّر الحركة فى مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيّل حدّ اول من المسافة، ثم ارادة قطعه، فاذا قطعها تخيل حدّاً آخر، فاراد قطعه، و هكذا يتّصل التخيّلات و الارادات الجزئية بحسب الاتصال المسافة خطوةً أُخرى و هلمَّ جراً فالشّمع بمنزلة التّصور الكَلّى و اضاءة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية و السؤال المذكور واردٌ على هذا ايضا فان تعجيل حدّ من المسافة لا يوجب جزئية قطعه، م.

أجرائها الجزئية، فقاطع تلك المسافة بتخيّل تلك الحدود بعداً واحداً، و ينبعث عن كلّ تخيّل ارادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحدّ، فتصير تلك الارادة الجزئية، سبب قطع ذلك الجزء ثمّ الحال لا يخلو اما أن ينقطع التخيّل فتستقطع الارادة و الحركة فيقف المتحرّك، او لا ينقطع بل تتصل التخيّلات متجدّدة على التوالى حسب اتصال المسافة و تتصل الارادات المُنبعث عنها فتستمرّ الحركة، و كما ان استمرار الحركات، لا يمنع شخصيتها و لا يقتضى كليتها، كذلك استمرار التخيّلات و الارادات على سبيل الانصرام و التجدد لا يمنع جزئيتها و لا يقضى كونها كليّة.

قوله : «و لمثل هذا ما يتخصّص الارادة بشيء جزئيّ حتّى يكون و الارادة الكلية مقابلها مراد كليّ و لا يجب له تخصّص جزئيّ.»

اقول: لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية، و ذكر ان ذلك انما يكون عند تخصّص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره، فانّ الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى مراداً كلياً و لا يوجب تخصّصاً جزئياً، فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف أمر جزئيّ اليه.

قوله : «و نحن ايضاً فربما قضينا قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيما يجب أن يعقل، ثمّ اتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق و ارادة متعيّنان ضرباً من التعيّن الوهمي فينبعث منه القوة المحرّكة الى حركات جزئية تصير هي مراداً لاجل المراد الاول.»

اقول: و هذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية، و تأكيد لما ذكره.

١ - قوله : «و هذا استشهاد» فانّا اذا اردنا اصدار فعل، فنحن نعقله أولاً، حتّى نريده و نخيّل ثمّ نوقعه، و هذه السلسلة في الانفعال بالعكس، فانّ الشئ، يوجد ثمّ يتخيّل ثمّ يعقل، فاذا تصوّرنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية، ينبعث من ذلك التّصوّر الكلّي، شعور جزئي لبعض افراد و هو التّخيّل ثمّ ينبعث من التّخيّل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثمّ ارادة او كراهة من القوة العازمة، ثمّ ينتهز القوة المحركة لتحريك العضل، فيثم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما

فإنّا نتصوّر رأياً كلياً - مثلاً - كتصوّرنا أنّه ينبغي ان يصدر عنّا بذل الدرهم و هذا قضاء كلّي، حصلناه من مقدّمات كليّة؛ هي قولنا ينبغي ان يصدر عنّا الفعل الجميل، و من الافعال الجميلة بذل الدرهم، ثم اتبعناها قضاءً جزئياً هو أنّ هذا الدرهم الّذى فى يدى ينبغي ان ابدله، فيبعث من هذا القضاء الجزئى شوق و ارادة متعيّنان الى بذل هذا الدرهم، فتنبعث القوّة المحرّكة الى دفعه الى مستحقّ فصار هذا البذل بهذا الدرهم، مرادى لاجل المراد الاول الّذى هو صدور بذل الدرهم عنّى.

و اعترض الفاضل الشارح فقال: ادراك الشىء الجزئى يقتضى نسبةً بينه و بين المدرك، و النسبة لا تتحقّق الاّ بعد حصول المنتسبين. فادراك الشىء الجزئى تتوقّف على حصوله المتوقّف على تحصيل فاعله ايّاه فلو توقّف تحصيل فاعله ايّاه على ادراكه من حيث هو جزئى لزوم الدّور.

و الجواب أنّ ادراك الجزئى قبل وجوده^(١) يتوقّف على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى الخارج، و حصوله فى الخارج هو الّذى يتوقّف على تحصيل الفاعل ايّاه المتوقّف على ادراكه له فإنّه كما يكون حصوله الجزئى فى الخارج مبدئاً لحصوله فى الخيال، فقد يكون حصوله فى الخيال ايضاً مبدئاً لحصوله فى الخارج و لا يلزم الدور.

ثمّ قال: وايضاً نعلم قطعاً أنّا متى حاولنا فعل حركة، فإنّا لا نحاول الاّ ايجاد الحركة من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى و ذلك لا ينافي الكليّة. و لا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هى معيّنة، فإنّها غير حاصلة فكيف نقصدها و هذا الاستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثّر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلّى و أنّه انّما يتخصّص ذلك الجزئى بسبب تخصّص المحلّ و الوقت.

و الجواب انّ تعيّن المتحرك و المسافة و الزمان، يقتضى شخصيّة الحركة كما اعترف

ذكر، و فيه النظر السّابق، لانّ بذل هذا الدرهم، ليس بجزئى، بل كلّى اضيف الى جزئى و ذلك لا يخرج عن الكلية، م.

١ - قوله: «و الجواب أنّ ادراك الجزئى قبل وجوده» ادراك الجزئى قبل وجوده و هو حصوله عند النفس بسبب حصوله فى الخيال يتوقّف على حصوله فى الخيال و حصوله فى الخارج يتوقّف على ادراكه، م.

به^(١) و بالجملة فقولہ: نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني، يشتمل على تناقض، و ايضا قوله: انا نقصد الحركة الكلية في موضع و وقت معينين يناقض قوله: الحركة تتخصص بتخصص المحل و الوقت.

ثم اورد المعارضة^(٢) بأن الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد لها من علل

١ - قوله: «و الجواب ان تعين المتحرك و المسافة و الزمان يقتضى شخصيته الحركة كما اعترف به»، ليس كذلك لان متحركاً واحداً يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البذل في زمان واحد في مسافة واحدة، فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية، و كيف لا يكون كذلك و الحركة كلية و تقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية.

٢ - قوله: «ثم اورد المعارضة»، هذا الكلام يوهم بأن الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة و ليس كذلك، فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي و ارادة جزئية، بأن المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء، فيستحل ان يوجد بعض الجزئيات و لا يكون الا بمخصص اورد على سبيل المعارضة، ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي و ارادة جزئية، اما اولاً فلان الادراك الجزئي، نسبته الى آخره و اما ثانياً، فلاناً اذا حاولنا حركة، فلا نحاول الا حركة من حيث هي، و اما ثالثاً فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة و هلم جراً.

و العجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال: ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي، لا بد في حصوله من ارادة جزئية، لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية، فانها امور حادثة. و هذا تسليم للمدعى و معارضة للدليل، و المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث.

و جوابه ان التسلسل على سبيل التسابق و السابق انما يستحل ان يكون علة لاحق، لو كانت علة موجبة اما اذا كانت معدة فلا، و الشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية.

و حاصل جوابه: ان كل حركة سابقة، علة لارادة حركة لاحقة، ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة، تكون علة لارادة حركة اخرى و هلم جراً، حتى يتصل الارادات في النفس و الحركات في الجسم و ارادة الحركة لا تجامع الحركة، لاستحالة اتحاد الوجود، فلا يكون التسلسل دفعة و السابق لا يكون بانفراده علة لاحق بل هو شرط معد يتم به العلة.

و هذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير تسلسل على سبيل التسابق، فلماذا زاد في

حادثة جزئية، والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل، ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال، وان السابق علّة للأحق كان ايضا محالاً لأن السابق يندم حال حصول اللاحق و المعدوم لا يكون علم للموجود.

و الجواب أن الارادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية، فتلك الحركة ايضاً سببٌ لحدوث ارادة أخرى جزئية، حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم، ولا يتسلسل دفعة لأن الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه، واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لأن ارادة اليجاد لا تتعلق بالموجود، بل كان في حد آخر قبله، و امتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله، فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة.

و مع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة و يتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول، و وجود كل ارادة سبباً لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات و الارادات استمرار شيء غير قار، بل على سبيل تصرم و تجدد و السابق، لا يكون بانفراده علّة للأحق، بل هو شرط ما تتم العلّة بانضيفة اليها و هذا من غوامض هذا العلم.

ثم قال: و اذا جاز ان يكون السابق علّة للأحق، فلم لا يجوز ان تكون الحركة السابقة علّة للأحق و بذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذا النفس.

و الجواب أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس، بل استدلل باستدارة الحركة على وجود الارادة، و بها على وجود النفس. و لذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية: تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعية علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفساً.

ثم قال: و مع القول بوجود الارادة الكلية، فلم لا يجوز^(١) أن يكون سبب التخصيص

الكلام، وانت خبير بما فيه، م.

١ - قوله: «ثم قال و مع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز»، اعلم ان هذه مناقضة على

هو القابل و بيانه انّ الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية ألا انّ جرم الفلك فى كلّ وقت، لما لم يقبل ألا حركة خاصة، و امتنع الرجوع و السكون عليه تخصصت الحركة بسببه و استمرت: اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعّال مع انّ نسبته الى الكلّ، سواء شئ خاصّ لتخصّص قابله، و الجواب ما مرّ و هو انّ العلّة القارّة بانفرادها، يمتنع ان تقتضى الحركة، و اما العقل^(١) الفعّال، فلا يصدر عنه حادث ألا عند حدوث استعداد فى القابل، و لا يكفى فيه وجود القابل وحده.

ثمّ قال: و لئن سلّمنا ذلك، لكنّه لا يستقيم على اصولهم، لأنّهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبّه بالعقل، و النفس المحرّكة، لا تدرك العقل، و ان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرّك.

و الجواب على مذهب المشائين: انّ النفس الجسمانيّة، تدرك العقل ادراكاً غير مجرّد، بل مشوباً باللواحق الماديّة، على نحو التوهّم او التخيّل، و على مذهب الشيخ انّ النفس الناطقة الفلكيّة، تدرك العقل بذاتها، و تحرّك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا، و باقى اعتراضاته ينحلّ بما مرّ.

* موعد و تنبيه *

الدليل المذكور و تقريرها ان يُقال: هب انّ المراد الكلى، نسبته الى الجزئيات جميعاً على السوية و أنّه لا يتخصّص جزئى فيها ألا بمخصّص، لكن لا نُسَلّم انّ ذلك المخصّص، هو الارادة الجزئية و لم لا يجوز ان يكون المخصّص هو استعداد القابل، كما ان نسبة العقل الفعّال الى الكل على السواء و تخصيص البعض منه لاستعداد قابله. فقد خالف الامام فى هذه الاعتراضات، ترتيب البحث فان المناقضة لابدّ ان يكون قبل المعارضة، اذا المعارضة هى تسليم الدليل و منع المدلول فايراد المناقضة بعدها، يكون منعاً للدليل بعد تسليمه و ذلك غير جائز.

اجاب بان الفلك مع الارادة الكلية، علة قارة و العلّة القارة يستحيل ان يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شئ غير قارّ و هو الارادة الجزئية لا القابل و استعدادده و لا يخفى ضعف هذا الجواب. و لو تمّ لكان دليلاً آخر غير الدليل السابق، م.

١ - قوله «و اما العقل» فلا دخل له فى الجواب، م.

«أما الشيء الذي يتشوّقه الجرم الأوّل في الحركة الارادية، فموعد بيانه بعد ما نحن فيه، ألاّ أنك يجب أن تعلم أنّه لن يتحرّك متحرّك ارادى ألاّ لطلب شيء أن يكون للطالب أولى واحسن من ان لا يكون، أما بالحقيقة، وأما لظنّ، وأما بالتخيّل العبثي. فإنّ فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة، والساهي والتائم أنما يفعل وهو يتخيّل لذّة ما، أو تبديل حال ما مملولة، أو ازالة وصب ما فإنّ التائم يتخيّل وأعضائه ايضاً قد تطيع تحريكة عن تخيّله لا سيّما في حالة يكون بين النّوم واليقظة، أو في الشّيء الضروري كالنّفس، أو في الشّيء الذي كالضروري، كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً فربما انزعج للهرب أو للطلب واعلم انّ التّخيّل شيء والشّعور بالتخيّل أنّه هو ذا تخيّل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذّكر شيء وليس يجب أن ينكر وجود التّخيّل لاجل فقد احد الامرين».

اقول: قد ذكر ههنا أنّ الحركة الفلكيّة، لا تتراد لذاتها، بل تتراد لحصول وضع كلّ، و كما أنّ حصول الوضع الكلّي، ليس ايضاً لذاته مراداً، بل أنما يراد لشيء آخر، وكان من الواجب ان يبيّن الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على اثبات النفوس و افاعيلها، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات، كان ايراد ذلك فيه أولى، فموعد بيانه هناك.

وأنما وقع ذكر الوضع الكلّي ههنا ايضاً بالعرض، لأنّه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النّفس العاقلة، ثمّ ذكر انّ الواجب عليك^(١) في هذا الموضوع ان تعلم انّ تعلم

١ - قوله: «ثمّ ذكر انّ الواجب عليك» الواجب عليك ان تعلم انّ كلّ حركة ارادية، لأبدي ان يكون لها غاية مشعور بها، بخلاف الحركة الطّبيعية، فإنّها وان كانت لها غاية، لكنّها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول، فإنّها لا غاية لها، على ما يجيء في النمط السادس.

- فان قيل: العايب والساهي والتائم، يفعل افعالاً من غير غاية.

- اجاب بانّ في العبث ضرباً خفياً من اللذة، والساهي والتائم تفعّلان أماً لتخيّل لذّة أو ازالة ملالة أو وصب.

- فان قلت: النّوم حالة غفلة وهو ينافي التخيّل.

- اجاب بان التائم، يتخيّل لا سيّما فيما بين النّوم واليقظة أو في الشّيء الضروري كالنّفس أو

أنَّ المتحرَّك الارادى، لا يتحرَّك إلَّا لطلب شىءٍ يرى وجوده أولى من عدمه. وهو غرض ما مشعور به على الاجمال، ليميّز بين الحركة الصّادرة عن النّفس الصّادرة عن الطّبيعة، و ليميّز أيضاً بين الافعال النّفسانيّة و الافعال العقليّة على ما يجىء بيانه فى التّمط السادس. ثمّ ذكر أنَّ الشّعور بألويّة المطلوب، قد يقع على وجوه، فأنّه قد يكون حقيقةً، و قد يكون تخيلياً، و ذكر حركات اراديّة خفيّة لغايات كحركة العايب و السّاهى و النّائم، فإنّ منكرى وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعورٍ بها، يتمسّكون بامثالها، و بيّن غايات كلّ واحدةٍ منها، ثمّ اجاب عن شبهة لهم، وهى:

أنّ العايب و السّاهى و النّائم، لو فعلوا افعالهم لغاياتٍ تخيلوها، لوجب ان يتذكّروها بأنّ تخيل الغاية و الشّعور به، و حفظ الشّعور ثلاثة أمور، يتوقّف التّذكّر على جميعها، فوجود التّذكّر، يدلُّ على وجودها جميعاً، و عدمه لا يدلُّ على عدم واحدٍ منها بعينه، بل على عدم شىءٍ منها لا بعينه، او على عدم جميعها، فاذا الاستدلال بعدم التّذكّر على عدم التّخيل، غير صحيح و عبارة الكتاب ظاهرة.

و ههنا قد صرّح بكون التّذكّر مركّباً من حفظ و ادراك على ما اوضحنا و الله اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المثاب.

تم بيد مصحّحه الرّاجى: كريم الفيضى،

فى اواخر اسفند من سنة ١٣٨٣ شمسيه

بمدينه قم.

اعلام

٢٣، ٢٠، ١٩، ١٥، ١٣، ١١، ٩، الشيخ،	٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧،
٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٣،	٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤،
٤٦، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٦،	٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥،
٧٠، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨١، ٩٠، ٩٣، ٩٥،	٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤،
٩٨، ١٠١، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤، ١١٩،	٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٩، ١٦١،
١٢٠، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٢،	٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٥،

٤٨٤	٤٤١، ٤٣٦، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٤، ٤١٧، ٤١٦
ابو البركات، ٣١٣، ٧٢	٤٨٠، ٤٧٨، ٤٦٣، ٤٥٨، ٤٥٢، ٤٤٥، ٤٤٢
ابو جعفر محمد ابن محمد بن الحسين، ٨	٤٣، ٣٦، ٣٥، ٣٠، ٢٧، ٢٦، ١٧، ١٥
ابي البركات، ٣٧٠	٩٨، ٩٥، ٨١، ٧٩، ٧٢، ٦٦، ٦٤، ٥٨، ٥٥
ابي نصر الفارابي، ٣٤١، ٣٠٦	١٠١، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١٢٥، ١٣٢
اجوبة مسائل المسعودي، ٣٥٩	١٣٩، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٣
ارسطو، ٤٦٦	١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣
اعترض الفاضل، ٢٦٦	١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٦
افلاطون، ٨١، ٥٥، ٥١	٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٤٤
أقليدس، ٩٥، ٧٥	٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٤
الاشارات، ٢٥٩، ٤٦	٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٩
الاشاعة، ١٧	٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤٢، ٣٤٤
الامام، ٢٩٣	٣٤٧، ٣٥٦، ٣٦٤، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٤
الجلية، ٣١٦	٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠٤، ٤٠٦
الجمهور، ١٥٤، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦	٤٠٧، ٤١٢، ٤١٦، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤١
٢٩٩، ٣٠٠، ٤٧٨	٤٤٤، ٤٤٦، ٤٨٤، ٤٨٥
الجوهر الفرد، ١٩	٥٨، ٥٥، ٤٣، ٣٦، ٣٥، ٣١، ٢٧، ١٥
الحكمة المتعالية، ٤٠٧	٦٦، ٧٢، ٨١، ٩١، ٩٥، ١٠٥، ١٠٨، ١١٢
الشارح، ٢٨، ٤٣، ٦٦، ٨١، ١٠٨، ١٥٤	١١٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٥
٢٢٨، ٢٦٠، ٢٣١، ١٧٧، ١٦٩	١٥٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٦، ١٧٧
الشارحان، ٤٢١، ٢١٤، ١٤٥، ١١٤	١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٣
الشارحان، ٤١٢	٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣١
الشفاء، ١٤، ١٥، ٣١، ٣٣، ٤٦، ٦٦، ٧٩، ٨١	٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٦٦
٢١١، ١٨٣، ١٦٨، ١٥٤، ١٥٢، ١٤٥، ١١٩	٢٧٦، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٩، ٢٩٩
٣٠٣، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٧، ٢٤٤، ٢٣٨، ٢١٧	٣١١، ٣١٣، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٧، ٣٦٤، ٣٧٠
٤٠٣، ٤٠٠، ٣٥٩، ٣٤٤، ٣٢٩، ٣٠٧، ٣٠٦	٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٦
٤٠٨، ٤٠٥، ٤٠٤	٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٢٧
الشهرستاني، ٣١، ١٧	٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٦١

الشيخ، ٢٤، ٣١، ٣٩، ٤٠، ٤٦، ٥٥، ٦٦	بهنبار، ٣٥٩
٧٥، ٧٧، ٧٩، ١٠٥، ١٣١، ١٤٥، ١٥١، ١٧١	تبريز، ٣٠
١٨١، ٢٢٨، ٢٩٩، ٣١١، ٣١٦، ٣٣٤، ٣٧٥	جالينوس، ٤٦٦
٤١٥	ذيمقراطيس، ٤٦
الشيخ ابوالبركات، ٣٠٧	ذيمقراطيس، ١٧
الشيخ ابوالبركات البغدادي، ٧٥	ذيمقراطيس، ١٧، ٤٦، ٧٢، ٧٥
الشيخ ابي البركات، ٣١٤، ٣٧٣، ٤٣٨	زيد، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٨
الشيخ ابي البركات البغدادي، ٢٧٥	زيد، ٣٧٩
الشيخ الفاضل، ٣٠٦	شرح الشرح، ٨١
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي، ٣٤١	شرف الدين محمد المسعودي، ٩٤
الصّاح، ٣١٦	صاحب الصّاح، ٣١٦
الفاضل، ١٩، ٩٤، ١٣٩، ١٦٨، ١٧١، ١٨١	طبرستان، ٣١٦
١٩٨، ٣٠٣، ٣٥٩، ٣٨٤، ٤٠٨، ٤٣٨، ٤٨٠	طوس، ٣١٦
الفاضل الشّارح، ٣٩، ٦٦، ٧٧، ٨١، ١٢٥	عصار، ٢
القانون، ٢٩٨، ٣٤٢، ٤٠٤، ٤٠٥	علماء التشريح، ٤٠٠
القدماء، ٢٩٧	عمرو، ٣٨١، ٣٨٣
المباحث المشرقية، ١٧	عمرو، ٤٢٦
المسعودي، ٨١، ٣٥٩، ٣٧٨	عيون المسائل، ٣٠٦، ٣٤١
المشائين، ٤٨٦	قاطيغوريا، ٤٦
المعلّم الاول، ١١	قال الشارح، ١٩٥
الملخص، ٣٤٤	كتاب اقليدس، ٧٥
المناهج والبيانات، ١٩	كريم الفيضي، ٤٨٨
المنطق، ١٩٧	محمّد الشهرستاني، ١٩
النجاة، ٢٨٤	نصير الملة والدين، ٨
النّظام، ١٧، ١٩، ٣٥، ٣٦	
النظام، ٣٣	
انكساغورس، ٣٣٣	
بغداد، ٣٠	